

I TRADISJON TRO

Ideologisk kontinuitet i sosiopolitisk samtid
av Islands tidligste kirker

Liv Marit Mathilde Aurdal



Masteravhandling

Institutt for lingvistiske og nordiske studier

Det humanistiske fakultet

UNIVERSITETET I OSLO

Vår 2014

I TRADISJON TRO

Ideologisk kontinuitet i sosiopolitisk samtid av Islands tidligste kirker

Liv Marit Mathilde Aurdal

Masteravhandling

Institutt for lingvistiske og nordiske studier

Det humanistiske fakultet

UNIVERSITETET I OSLO

2014

Copyright Forfatter

2014

I TRADISJON TRO; Ideologisk kontinuitet i sosiopolitisk samtid av Islands tidligste kirker

Liv Marit Mathilde Aurdal

<http://www.duo.uio.no>

Trykk: Reprosentralen, Universitetet i Oslo

FORORD

Denne masteravhandling markerer slutten på 6 års universitetsstudier. Reisen mellom de faglige disipliner og ulike utdanningsinstitusjoner, på kryss og tvers av nordeuropeiske landegrenser, har brakt meg til saga-øya i vest og mitt nye hjem; Island. Tusen takk til ansatte og medstudenter ved Universitetet i Oslo, Universitetet i Aberdeen, UK og Háskóli Íslands i Reykjavík for flotte år og godt faglig fellesskap. En spesiell takk går også til professor Jón Viðar Sigurðsson ved IAKH, Universitetet i Oslo, for uunnværlig hjelp og inspirasjon for dette prosjektet. Takk for all god støtte og hjelp fra familie og venner i Oslo, Flekkerøy og på Ringerike.

Pappa.

Dette er til deg.

Du som har vist meg at kunnskapen har jeg nå - visdommen kommer senere.

Reykjavík, mai 2014.

INNHOLD

INNHOLD		side
1.0	INTRODUKSJON	1
2.0	FORSKNINGSHISTORIKK, TEORI OG METODISK RAMMEVERK	3
2.1.0	Kildemateriell, teori og metode	3
2.1.1	Agency, habitus og kulturelt minne	3
2.1.2	Den sosiale kapital	5
2.1.3	Analysens nødvendige varsomhet	6
2.2.0	Sentralplassens sosiale rolle	6
2.2.1	Sentralplass og kirke i forskningshistorien	8
2.3.0	Den lokale ideologiske maktkontinuitet	11
2.3.1	Den skandinaviske herskerideologi	12
2.3.2	Det islandske og norske herskerideologiske uttrykk	12
2.4.0	Et rom for høyere makter	15
2.4.1	Høvdingens hall og kirkens lokalitet	15
2.4.2	Det tidlige islandske kirkebygg	16
2.5.0	Den islandske sentralplass og kirke i forskningen	17
2.5.1	Husholdningskirke bygges på gårdens grunn	18
2.6.0	Islands kirkes institusjonelle utvikling	19
2.6.1	De islandske <i>staðir</i>	19
2.7.0	Det islandske kildematerialets metodiske utfordring	20
3.0	LANDNÅM OG SKAGAFJÖRÐUR	22
3.1.0	Landnám og samfunnets etablering	22
3.1.1	Valget av bosetningenes lokalitet	22
3.1.2	De islandske gårdseneheter fra landnám og mot middelalder	23
3.2.0	Skagafjörður fra landnám til tidlig kristen tid	26
3.2.1	<i>Landnámabók</i> og Skagafjörðurs bosettere	26
3.2.2	Hjaltadalur og områdets sosiopolitiske fokus	27
3.2.3	Skagafjörðurs kirker i primærkildene	29
4.0	ISLANDSK SOSIOPOLITISK STRUKTUR FREM MOT 999/1000 AD.	32
4.1.0	Frem mot kristendommen og den nye skikk	33
4.2.0	Kirken i komparative nasjonale perspektiv	34
5.0	FRA RELIGIØST VENDEPUNKT TIL SOSIOPOLITISK KONTINUITET	37
5.1.0	Den islandske sosiale kapital	37
5.1.1	Å bygge kirke som sosial kapital	38
5.1.2	Idéen om den førkristne gravhaug i nord	39
5.1.3	Den kristne kirke og den vigslede jord	39
5.1.4	Kirke som viderefører av tradisjonell ideologi	41
5.1.5	Kultbygning før kirken i nord?	42
5.2.0	Kirke og makt i utvikling på Island	43
5.2.1	Hólar i Hjaltadalur og Nidaros i Trondheim	45
5.3.0	Kirke og makt i Skagafjörður	45
5.3.1	Kirker og kontinuitet i Skagafjörður	46
5.4.0	Skagafjörður og sosiopolitiske relasjoner i nord	48
6.0	KONKLUSJON	51
6.1.0	”Folk skulle kunne blote i løynd, om dei ville (...)”	51
6.2.0	I tradisjon tro – tidligste kirke som nytt uttrykk for gammel idé	53
7.0	LITTERATUR	55
7.1.0	Primærkilder	55
7.2.0	Sekundærkilder	55

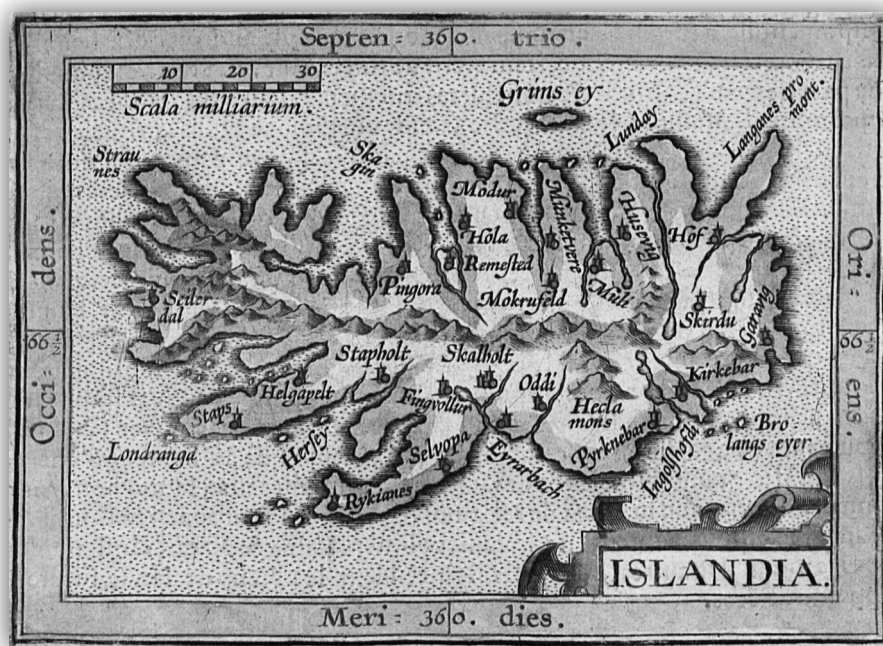
FIGURER

1.	Kart over Island med hovedkirkesteder. Johannes Vrients, Holland, 1601 AD.	1
2.	Kart over landnáms-menn og lokaliteter i Skagafjörður etter <i>Landnámabók</i>	27
3.	Kart over kirkesteder i Skagafjörður arkeologisk datert til det 11. århundre med evt. referanse til tidligst skriftlig kilde.	29
4.	Kart over fjerdingar og lokale vårting, Island.	48
5.	Kart og oversikt over <i>staðir</i> og inkorporerte kirker i Skagafjörður og Eyjafjörður, 1300 AD.	49

1.0 INTRODUKSJON

Vår tradisjonelle historieskrivning forteller at det islandske folk i 999/1000 AD. vedtar å innføre kristendommen i sitt samfunn. Med den nye skikk følger da med tiden også kravet om et nytt kultisk rom for den religiøse utøvelse, slik den institusjonelle kristne kirke setter som universell standard. I den følgende tid bygges dermed mange kirker over hele Island. Den akademiske diskurs vedrørende de tidligste islandske kirkenes virke og institusjonens omfang, har lenge vedvart. Dagens forskere ser seg noen lunde enige i at innen det 11. århundre er kirkebygget etablert over hele øya. Likevel er det noe større usikkerhet og uenighet vedrørende hvilken faktisk funksjon de tidligste kirkene hadde.

I denne avhandlingen ønsker jeg å rette søkelys mot disse tidligste kirkene og den kirkelige institusjonelle etableringen på Island. Det historiske møtepunkt ved førkristen tid og tidlig middelalder i 999/1000 AD. bygger nettopp på innføringen av en ny religion, en ny skikk, innad det islandske samfunn. Likevel er det viktig å anerkjenne hvordan tradisjoner i en overgangstid kommer til uttrykk, hvor kristendommens nye ideer fungerte både med og mot de allerede etablerte ideologiske grunnmurer. Det islandske samfunn kan på mange måter analyseres som et ungt samfunn ved inngangen til det 11. århundre, hvor politisk ustabilitet og lokal maktkamp kjennetegner samtiden. Samtidig må de vedvarende tradisjoner og den ideologiske arven fra det skandinaviske fastland anerkjennes, slik det videreføres av øyas tidligste bosettere fra og med det 9. århundre. Dette danner grunnlag for



FIGUR 1.

Kart over Island med hovedkirkesteder. Johannes Vrients, Holland, 1601 AD.

(<http://islandskort.is/is/map/show/68>, Landsbókasafn Íslands, Háskólabókasafn)

den sosiopolitiske struktur ved kristning. På bakgrunn av dette må et analytisk perspektiv understreke tiden *frem* mot kristning av det islandske samfunn, ikke fra og med kirkebyggets oppkomst. Den etablerte forskningsdebatten viser lite interesse for tiden før 999/1000 AD. Det er denne periode jeg ønsker å fremheve i denne avhandlingen, da jeg mener dette er et avgjørende aspekt for analysens metodiske utgangspunkt. Middelalderens kirker på Island finnes alltid i relasjon til et privat gårdsbruk hvor et religiøst uttrykk finner sin rette plassering, i tradisjon tro. Det eksisterer et sterkt bånd mellom den sekulære maktelite og kirkebygget, og i denne relasjon finnes ideologiske strukturer med rot i en tydelig kognitiv tradisjon. Jeg vil i denne avhandling argumentere for at å bygge kirke på Island på 1000-tallet ikke er uttrykk for nye ideer i brudd med de gamle. Dette bygget representerer et ekko av tradisjon og etablert ideologi, slik det utfolder seg i den sosiopolitiske samtid.

Som illustrerende for min tese vil jeg nærmere undersøke et bestemt område nord på Island. Skagafjörður kjennetegnes i den kirkeinstitusjonelle sammenheng som nord-Islands senter, da Hólar bispedømme etableres her i 1106 AD. Ved analyse av den sosiopolitiske situasjonen i Skagafjörður frem mot kristning, og videre mot opprettelsen av Hólar, vil jeg forsøke å vise hvordan innføringen av kirken og kirkeinstitusjonen på Island må analyseres og anerkjennes på bakgrunn av den lokale islandske sosiopolitiske situasjon. I den nordeuropeiske sammenheng gir dette et helt eget ideologiske utgangspunkt for det islandske samfunn, som former denne særegne kristningsprosessen på øya i vest.

2.0 FORSKNINGSHISTORIKK, TEORI OG METODISK RAMMEVERK

I denne avhandlingen har jeg valgt å ta utgangspunkt i den skandinaviske sentralplassdiskurs som metodisk teoretisk rammeverk. I en analyse av kristningsprosesser i de skandinaviske samfunn, kommer sentralplassdiskursen til sin rett. Her ligger fokuset mot lokalsamfunnenes utvikling gjennom tid og gir teoretisk forklaringsgrunnlag for menneskets atferd, slik den arkeologisk analyseres *in situ*. Dette teoretiske rammeverket har et interdisiplinært utgangspunkt. Bl.a. arkeologisk, historisk, sosiologisk og antropologisk teori og metodikk gjør seg her gjeldende. Ved denne fremgangsmåte ønsker jeg å forsøke en forklaring på den islandske kristningsprosess på bakgrunn av et større mangfold av islandsk kildemateriale i tråd med den interdisiplinære metodikk; ikke kun i lys av den sterkt litterære historiske forskningstradisjonen, som så lenge har dominert academia på øya i vest. Kristningen av Island, og da også vår forståelse av det tidligste islandske kirkebygg og religiøse uttrykk, trenger en ny analyse. Denne analysen må fremme en dypere forståelse av den idéverden som fungerer i tråd med den samtidige menneskelige atferd, i en tid for forandring.

2.1.0 KILDEMATERIELL, TEORI OG METODE

En interdisiplinær forskningsmodell krever at de ulike faglige retningers kildemateriell, teori og metode er inkludert og likestilt allerede ved prosjektets begynnelse. Slik kan analysen gi nye perspektiv på den allerede etablerte empiri gitt av ulike forskningsfelts lignende problemstillinger (Skre 1998, 35). Den metodiske utfordring i denne avhandling ligger dermed i å anerkjenne relasjon mellom de to hovedkategorier av primært kildemateriale; tekst og arkeologi. De skal behandles som likestilte gjenstandsgrupper. Samtidig må analysen være varsom med de gitte "sannheter" kildematerialet bærer med seg fra den foregående forskningstradisjon. Det teoretiske standpunkt fra denne avhandling skal derfor komme av det metodiske utgangspunkt, hvor de analytiske verktøy må bygge bro fra hypotese til resultat. I denne avhandling vil arkeologisk materiale og middelalderens skriftlige kilder fra Island være det primære kildemateriell. Arkeologiske utgravninger hovedsakelig utført i Skagafjörður samt tekstutdrag fra sagalitteratur, lovtekster og historieverk vil danne grunnlaget for min analyse i tråd med de metodiske teoretiske verktøy.

2.1.1 AGENCY, HABITUS OG KULTURELT MINNE

Denne analyse av middelalderens og vikingtidens Island er en analyse av et fortidig tankesett. For å kunne forstå menneskets bevisste utførte handling, dets *agency*, må vi først bygge en

forståelse av de etablerte sosiale forhold, idéer, tradisjoner og situasjon; menneskets *habitus*. Et hvert individ, da som nå, fødes inn i sin samtid og kontekst. Dermed utvikles en forståelse av livssituasjon som oppfattes som en grunnleggende selvfølgelighet. Å handle i tråd med denne *habitus*, med hensikt i å skape reaksjon og/eller endring, kan vi dermed anerkjenne menneskets agency (Bourdieu 1977, 79; Johnson 1989, 192). Menneskets *habitus* bygger på samtidens idéverden og de tradisjoner som ligger forut. Et slikt *kulturelt minne* danner et felles kognitivt utgangspunkt for alle medlemmer av samfunnet/gruppen. Jan Assmann (2011, 6-9; se også Innes 1998) gir forklaring på hvordan et felles kulturelt minne i sin sosiale kontekst er med på å gi mening til menneskers fysiske og kognitive uttrykk. Dette *minnet* kan dermed søkes både i litteraturens narrativ og arkeologisk materiale, da disse gjenstandsgrupper er produkter av sin gitte *habitus*. Pernille Herman (2010, 2009) viser hvordan vi finner grunnleggende elementer i de islandske sagaers narrativ og det skriftlige materiale, som bærer med seg et kulturelt minne. Slik viser analysen av det tekstuelle materialet relasjon mellom fortid og nåtid; mellom vikingtid og middelalder.

Den islandske middelalderlitteraturens narrativ forteller om fortiden. Likevel er det ingen åpenlys garanti for at dette er genuine beskrivelse av fortidige samfunn og mentalitet. Derfor må analysen av narrativ gjøre tekst til ting (jfr. Andrén 1997; Moreland 2001, 79-84), hvor tekst også fungerer som fysisk uttrykk i tråd med det kulturelle minnet. På samme måte analyseres arkeologisk materiale som levninger etter menneskers agency på bakgrunn av deres *habitus*. I den islandske forskningstradisjon er det bevarte tekstuelle materialet enormt i forhold til det skandinaviske, og middelalderens tekster og narrativ viser stort fokus mot historie og det islandske samfunns opphav. Det skriftlige materialets verdi må derfor anerkjennes, men likestilles med det arkeologiske; ikke overskygge det. Videre er det avgjørende at analysen også erkjenner sine teoretiske utfordringer. De fleste islendingesagaer forteller om de skandinaviske og islandske samfunn fra 800- til 1000-tallet, men er nedskrevet i senere del av den politisk turbulente *Sturlungatiden* (ca. 1050-1220 AD.). Også bevarte lovtekster er av yngre datering. Dermed kan vi ikke avskrive muligheten for at forfatternes egne *habitus* og/eller agency påvirker narrativet. Forskning viser likevel at elementer i sosial interaksjon og mellommenneskelige relasjoner og tradisjoner er så gjennomgående, at det kulturelle minnet bevart i sagalitteraturen ansees for å ha vart gjennom flere århundrer. En slik antropologisk tolkning av de litterære kilder og sagamaterialet åpner for relasjonen mellom det som i forskningsdebatten kjennes som *friprosa* og *bokprosa*. Friprosateorien tar for seg den potensielle foregående muntlige sagakultur, som da senere blir bevart i de litterære nedskrivninger. Bokprosateorien analyserer middelalderens

sagaproduksjon som samtidige forfatteres kunstnerisk uttrykk, basert på informasjon funnet i de foregående nedskrevne islandske historieverk som *Íslendingabók* og *Landnámabók*. Uansett hvordan vi leser den islandske saga, som friprosa eller bokprosa, vil den likevel bære med seg det islandske kulturelle minnet. Slik Victor Turner beskriver, kan vi dermed se middelalderens sagaforfatter som en samtidig antropolog av sin egen kultur. En sagas handlingsnarrativ er ikke nødvendigvis skrevet som en historisk tekst låst til en tid, men som *idébærer*. Tekstene gav forklaring på deres egne kulturelle historie og samtidig deres samtid. Litteraturen kan dermed for oss i dag virke konstruerende for forståelsen av den fortidige mentalitet, og hva som ligger i det kulturelle minnet (Callow 2006, 298-299; Turner 1971, 357-358).

2.1.2 DEN SOSIALE KAPITAL

Vi kan analysere aktørenes handling og sosial interaksjon i vikingtiden og middelalderens Island, slik det uttrykkes i vårt kildemateriell. I det sosiale rom vil en aktørs handling være styrt av det vi analyserer som den tilgjengelige sosiale kapital. Slik oppnås status og individets plassering defineres i den hierarkiske struktur. Den franske sosiolog Pierre Bourdieu (1930-2002) presenterte i sin analyse av det sosiale rom, tre kategorier for tilgjengelig sosial kapital; *økonomisk*, *symbolsk* og *kulturell*. I denne sammenheng vil dermed enkeltindividets hierarkiske sosiale plass finne tilgjengelig benyttet kapital som den definerende faktor, i analysen av middelaldersamfunnets maktkamp. Bourdieus tre kategorier er både separat fungerende, og samtidig bundet sammen og vil virke om hverandre.

Den økonomiske kapital er kartlagt av tilgang til de lokale økonomiske ressurser, og evne til å tilegne seg monetær og materiell rikdom i sitt samfunn. Dette kommer av slik som det høytstående individets sosiale stilling i middelaldersamfunnet, der skatter og avgifter fra mer lavtstående grupper er tilgjengelig. Også stor geografisk kontroll av naturressurser samt å kunne tilegne seg utbytte fra kamp eller raid, gir økonomisk kapital. Ved siden av den økonomiske ligger da *den symbolske kapital* nært, som uttrykk for legitim sosial høy status. Ved å besitte økonomiske kapital har man også tilegnet seg en symbolsk kapital ved sin høytstående plass i den hierarkiske struktur; respekt, ære og legitimitet er ettertraktet symbolsk kapital i maktkampen. Videre er *den kulturelle kapital* delvis gitt av den sosiale hierarkiske sfære man er født inn i, og videre fra de personlige evner man tilegner seg gjennom kunnskap og utdanning. Økonomisk og symbolsk kapital vil altså ikke alene være nok til å hevde seg nevneverdig i den islandske maktkamp. Å inneha kulturell kapital gir da

også viktige aspekter av symbolsk kapital, særlig ved tilhørighet til den øvre elite gjennom vennskap og familiære forhold (Tulinius 2009, 48-61).

2.1.3 ANALYSENS NØDVENDIGE VARSOMHET

Teoretiske metodiske verktøy som presentert over vil gi forståelse av fortidige samfunn gjennom det tilgjengelige kildemateriell. På samme måte som middelalderens sagaforfattere både bevisst eller ubevisst kunne manipulere budskapet i sine tekster, står vi likevel i fare for å analysere kildematerialet i lys av vår egen modernitet og samtidens idéstrukturer. Det ligger alltid en ukjent grense for hvor mye som faktisk kan gjenskapes av middelaldermenneskets tankesett. Dette understreker den nødvendige ydmykheten og varsomhet analytikerens selv alltid må bringe med seg, for ikke å bli offer for sitt eget akademiske agency. Analysen av det kulturelle minnet må alltid komme av det metodiske studie av kildematerialet alene. Den skandinaviske sentralplassdiskurs kjennetegnes ved dette. Her kommer relasjon mellom aktør, samfunn og sosial kapital til uttrykk i kildematerialet. Ved analysen av det kulturelle minnet bevart i primærkildene, synliggjøres de ideologiske tradisjoner som vedvarer gjennom tid. Denne avhandling er en analyse av disse tradisjoner, slik de kommer til uttrykk i den islandske kristningsprosess og kirkebyggets sosiale rolle i den tidligste middelalder.

2.2.0 SENTRALPLASSENS SOSIALE ROLLE

- Den akademiske diskurs, da og nå

Religiøsitet og kultplasskontinuitet fra førkristen tid og inn i den tidlige kristne tid, kan verken bekreftes eller avkreftes uten å anerkjenne forskningsdebattens kompleksitet (jfr. Andrén 2013). I dag analyseres rituell praksis i førkristen tid ikke nødvendigvis som komparativt til kristendommens institusjonelle tradisjon, selv om potensialet finnes for et slikt perspektiv. Kirkens oppkomst, og spørsmålet for plassering av kirkebygningen i det allerede etablerte rituelle førkristne landskap, vil måtte ta hensyn til flere fungerende sosiale og kulturelle faktorer i samtiden. Dette vil bestemme det rette romlige domene for kristendommens sentrale kultiske rom; i lys av samtidens habitus. I denne avhandling er det de sosiopolitiske og ideologiske elementer som spiller den dominerende rolle ved analysen av de tidligste kirkene på Island og i Skagafjörður. Dette kommer til uttrykk gjennom analyse av lokal maktkontinuitet og kirkebygning som sosial kapital i overgangstiden fra den norrøne *siðr* (skikk/sedvane) til den tidlige kristne middelalder.

Den skandinaviske sentralplass kjennetegnes i jernalderen som det lokale sentra for samfunnets viktigste funksjoner ved slikt som økonomi, politikk og religiøsitet.

Forskningsdebatten rundt sentralplasskontinuitet har i stor del satt fokus mot spørsmålet om de eventuelle videreføringene fra den førkristne religiøse praksis, inn i den kristne tradisjon. Likevel bringer anerkjennelsen av de ulike lokale tradisjoner over de skandinaviske landområder frem ulike praksiser. Dette gjør det vanskelig å kunne etablere en felles teoretisk og metodisk innfallsvinkel for analysen av religiøsitet i denne overgangsperioden for de nordeuropeiske samfunn (Andrén 2013, 27, McNicol 1997, 24-46, 224; Schjødt 2009). Primærmaterialet for analysen må altså være av en lokal karakter, for at teoretisk metodikk skal være fullverdig for den skandinaviske og islandske sentralplass. I tillegg til dette er også den førkristne skikk i nord kjennetegnet av en kompleks rituell og kultisk natur. Komparativt analyseres den kristne religiøse praksis som eksklusiv, hvor romlige plassering og valgte aktører som utfører de ulike kultiske handlinger. Det personlige hierarkiet for religiøse spesialister er her tydelig, og lokalitet og den kognitive romlige struktur fungerer universelt innen den institusjonelle kristne kirkes rituelle tradisjon. Kirkebygget er det kosmologiske sentrum. Vi finner også en dogmatisk strukturert religiøs tradisjon, uten teoretisk rom for større regional variasjon. Til sammenligning fungerte da den førkristne *siðr* på flere nivåer i sin praksis. De potensielle rituelle rom, sfærer og domener var ikke bundet til kun én lokalitet, men kunne foregå i ulike typer landskap. Kultiske handlinger ville kunne utføres av både sosialt høyt og lavtstående individer, og av begge kjønn, i henhold til hvilken ønsket funksjon den rituelle aktivitet hadde. Med dette kan vi her skille mellom begrepene *religion* og *siðr*. Vi står ikke ovenfor to parallelle ideologiske tradisjoner ved ulike tidspunkt; men heller de ulike uttrykk vi finner mellom *institusjon* og *tradisjon*. I denne forbindelse har arkeologisk materiale med tiden blitt viktig for å avkrefte eller bekrefte empiri, gitt av middelalderens skriftlige handlingsnarrativ om de førkristne rituelle lokaliteter og praksiser. Dette har igjen understreket de ulike tradisjoner som fungerer gjennom tid og rom (Andrén 2013, 29-33; Steinsland 2005, 13-14). Et slikt tydelig skille mellom ulike skikker må likevel anvendes med varsomhet. En ytterligere kompleksitet kan sees i vikingetidens religiøse praksis, som siste tidsepoke av jernalderen, hvor kultisk aktivitet nå også viser en økt spesialisering blant de øvre samfunnslag, knyttet til samfunnseliten (McNicol 1997, 190). Slik religiøsitet kommer til uttrykk i vikinghøvdingens hall, vil i større grad kunne relateres til kristendommens hierarkiske struktur. Her finner vi religiøse spesialister og det sentrale religiøse rom i hallens funksjon. Ved dette erkjennes både likheter og ulikheter som understreker det kompliserte komplekse uttrykk ved vikingtiden og den tidlige middelalderens religiøse og kultiske praksis. Det er i denne sammenheng kirkebygget ser dagens lys i nord, og idéverdenen bakenfor kirken i denne tid er dermed vanskelig å gripe.

2.2.1 SENTRALPlass OG KIRKE I FORSKNINGSHISTORIEN

Kultplasskontinuitet fra den førkristne skandinaviske vikingtid og inn i den kristne middelalder, må analyseres på bakgrunn av et mangfold av tradisjoner. Dette undersøkes ikke kun i lys av spørsmålet vedrørende kirkens fysiske plassering i relasjon til den førkristne lokale sentralplass, slik den foregående forskningstradisjon gjerne har foreslått. Bakgrunnen for hvor debatten står i dag, bygger på ideer fra 1800-tallet. Forskere som P. A. Munch (1810-1863) foreslo en selvfølgelig kontinuitet fra det han kalte de førkristne hedenske templer, som forgjengere for de tidligste kristne kirkene i Skandinavia. 1800-tallets akademiske tolkninger argumenterte for mulig videreføring av et større organisert administrativt og nærmest institusjonalisert førkristen religiøst system, inn i middelalder. Også den nasjonalromantiske idé om de norske stavkirker med sin ornamentikk og hedenske kunst, fremheves av slike som den samtidige kunstneren J. C. Dahl (1788-1857). Dette gav den tidlige norske kirke en særegen stil som viste relasjon fra det førkristne i overgang til kristendommens tradisjon. Ved å trekke linjene mellom den gamle og nye skikk, fungerte forståelsen av den førkristne tradisjon også godt med samtidens historieskrivning på 1800-tallet. På vei inn i 1900-tallets academia, supplerer disipliner som stedsnavnforskning, kunsthistorie og arkeologi til dette etablerte rammeverket om sterk kontinuitet fra norrøn *siðr* mot middelalderens institusjon. Reaksjoner, fra bl.a. arkeolog Nicolay Nicolaysen (1817-1911), begynte allerede mot slutten av 1800-tallet å rette søkelyset mot de større ulikhetene materialet viser. Nicolaysen argumenterer heller for en mulig eksistens av det førkristne "*hov*" i Norden, før kirken ankommer som nytt kultisk bygg. Kirken er da heller bygget med innflytelse fra de irske og angelsaksiske kristne samfunn i vest, og er ikke en nordisk kreasjon. Argumenter for at kultplasskontinuitet da heller skal anerkjennes som uttrykk for sosial maktkontinuitet, over evt. en religiøs lokalitets videreføring, begynner nå å se dagens lys. På begynnelsen av 1900-tallet undersøker Magnus Olsen korrelasjonen mellom stedsnavn som inneholder "*hof/hov*" i Oppland, Norge. Her starter på mange måter den første tverrfaglige forskning, med Olsens hovedvekt på religionshistorie og filologi. Olsen visert til de sterke paralleller mellom norske gårdsnavn som inkluderer "*hov*" og lokaliteter for tidlige kirker. Ideen om kontinuitet fra førkristen rituell praksis ved det hedenske kulthus ser her ut til å danne grunnlaget for plasseringen av de tidligste kirker i området, slik Olsen konkluderer. Nye perspektiv fremmes senere av arkeolog Olaf Olsen. I sin avhandling *Hov, hørg og kirke* (1966) tydeliggjør Olsen de fundamentale ulikhetene i den gammelnordiske og senere kristne religiøse praksis. Olsen undergraver ideen om det faktiske hedenske tempelbygg, den da tidligere tolkningen av begrepet "*hof*", og flytter hoveddelen av de

førkristne kultiske handlinger inn i vikinghøvdingens hall. I dette rom snakker sosiopolitisk makt og religion det samme sosiale språk. Hallen er altså samtidig ”hovet” med alle sine sosiale funksjoner; ingen eksklusiv religiøs bygning skal ha eksistert før kirken, ifølge Olsen. Andre benyttede lokaliteter i det naturlige landskap som viser en kultisk funksjon, begynner å vise til diskusjonens anerkjennelse av en ytterligere komplekst romlig rituell praksis i det førkristne Norden. Dette eksemplifiseres i slik som lokaliteter kalt *hørg/harg/hörgr*, kjent fra de norrøne skriftlige kilder, slik Olsen fremmer (Andrén 2013; McNicol 1997, 73-74, 142-145; Steinsland 2005, 67-83, 284-286). Stedsnavnsforskningen har dermed med tiden også utvidet sitt perspektiv. Navn som *-vi/-vé*, *-åker*, *-vini*, *-lund*, *-berg*, og *-hammar*, knyttes sammen med potensielt kildemateriale som kan bekrefte kultlokaliteter i det naturlige og dyrkede landskap. Også navn som forteller om bebodde og befolkede lokaliteter med rituelle referanser, som *-sal*, *-tuna*, og *-löv*, gir nå stedsnavnforskningen en naturlig plass i den interdisiplinære diskusjon (Andrén 2013, 32).

Forskningsdebatten har med tiden dermed etablert et bredere perspektiv på den førkristne kultiske praksis, hvor et større rituelt landskap er tydeliggjort. Charlotte Fabech (2006; 1991) viderefører for alvor debattens søkelys mot dette nye romlige perspektiv, hvor anerkjennelsen av at den førkristne rituelle praksis fungerer i flere potensielle ulike domener og rom. Med fokus på den foregående jernalderens rituelle praksis i et større landskap og i naturens naturlige lokaliteter, viser Fabech, senere også i godt akademisk selskap (jfr. Lund 2009; Zachrisson 2004; Brink 2004; Andrén 2002, 303), hvordan benyttelse av ulike landskapsdomener skaper et komplekst rituelt uttrykk. Argumentene bygger nå mye på jernalderens arkeologiske primærmateriale. John McNicol (1997, 226) har dermed utfordret Olaf Olsen (1966) og det snevre avslag om kultplasskontinuitet, slik McNicol selv presenterer det. McNicol understreker at Olsens teori ikke tar større høyde for potensiell kontinuitet i det større kultiske landskap enn *kun* en overgang fra ”hov” til kirke. Vi kan altså nå anerkjenne hovet som viktig spillebrikke fra vikingtiden, selv om vi også understreker andre religiøst benyttede lokaliteter utenfor høvdingens hall og sentralplassen, som del av jernalderens kultiske praksis gjennom tid.

Førkristne kosmologiske kognitive modeller, basert på analyse av middelalderens skriftlige kilder, er presentert av blant andre Kirsten Hastrup (1990). Hastrup forsøker å gjenskape den førkristne kognitive kosmologiske struktur, hvor et tredelt kosmos gjør seg gjeldene. Dette skal gi en teoretisk forklaringsmodell på rituell romlig praksis *in situ*. Ved å skillet mellom de norrøne gudenes *Ásgarðr*, menneskenes *Miðgarðr* og det ukontrollerbare *Útgarðr*, defineres grenser og domener i landskapet. Dette fungerer igjen i et mikrokosmos i

den tradisjonelle skandinaviske gårdsmodellen, og er dermed et populært teoretisk element i sentralplassdiskursen. Her finner vi hallen i gårdens sentrum som bindeleddet mellom mennesker og guder, i kraft av det rituelle hallrom. Omkranset av den utenomliggende villmark, definert av grensemarkører som gjerder (*garðr*), bærer landskapsdomenene en kognitiv forklaring, oversatt fra et makro- til et mikrokosmos (Hastrup 1990, 25-43). Denne analyse har i senere år møtt motstand på grunn av sin strukturalistiske og statiske modell, med lite rom for kompleksitet. Reaksjoner, hovedsakelig basert på Hastrups kildebegrensning til analyse av middelalderens litterære kilder (jfr. Lund 2009, 59) har i senere tid gjort den teoretiske modellen problematisk å bruke; strukturen anerkjenner ikke de potensielle komplekse og differensierende uttrykk det arkeologiske materialet viser av ulike lokale og regionale rituelle tradisjoner. Likevel anerkjennes modellen fortsatt i dag av mange som et godt metodisk verktøy å "tenke med", i sentralplass-studiet og innen norrøn religion. Denne kritikk viser også et viktig moment innen dagens forskningsdebatt hvor en interdisiplinære metodikk nå for alvor gjør seg gjeldende. Dette er basert på teoretiske og metodiske strømninger fra bl.a. sosialantropologi, religionshistorie, historisk arkeologi og etnologi, som videre styrker den tverrfaglige fremtidige forskning.

Sentralplass og kultplasskontinuitet i Norden har vært del av forskningsdebatten de siste 150 år. De to hovedaspekter i diskusjonen har vært fokusert mot den eventuelle *kontinuitet* eller *diskontinuitet* ved sentralplasser og deres sosiale sentrale religiøse funksjoner (Andrén 2002, 300-304). Lotte Hedeager (2002) presenterer i denne sammenheng den lange tradisjon ved sentralplassen Gudme/Lundeborg på den danske øya Fyn. Her viser arkeologiske registreringer kontinuitet gjennom jernalder fra 200- til 600/700-tallet. Sosial, økonomisk, rituell og politisk aktivitet viser sentralplassens funksjon gjennom lang tid. Videre frem mot vikingtid og inn i tidlig middelalder finner vi, både i Skandinavia og på Island, sentralplasslokaliteter som kan fortelle slike historier om sosiopolitisk utnyttelse av kulturell, symbolsk og økonomisk kapital. Dette etablerer det sosiopolitiske utgangspunkt for den tidlige kirkes funksjon, ved maktelitens videreføring av lokal og regional innflytelse og kontroll. Borg i Lofoten, Norge, er også eksempel på dette (Munch, Johansen & Roesdahl 2003). Som den største enkeltstående langhus kjent fra skandinavisk vikingtid, står hallen på Borg fra 600-tallet og frem mot slutten av 900-tallet. Dette er et symbol på enorm lokal maktinnflytelse i Nord-Skandinavia. Her lokaliseres også senere et kirkebygg, som kan anerkjennes som bevisst plass- og maktkontinuitet ved inngang til den kristne middelalder (Andrén 2013, 34; Hall 2007, 41-43). Videre ned langs norskekysten finner vi Avaldsnes på Karmøy. Her bygges også kirke i tidlig middelalder på stedet som hadde fungert som

kongsgård og sterkt maktsenter gjennom jernalder og middelalder. Også Gamle Uppsala i Sverige viser det arkeologiske materiale en enorm kontinuitet gjennom tid som sentralplass og kultlokalitet. Kirken som etableres på 1100-tallet plasseres nettopp der hvor den førkristne rituelle praksis har fungert i lang tid (Andrén 2013, 35-38; Steinsland 2005, 295-299). I nord-Island finner vi i Mývatnssveit bosetningen Hofstaðir som i vikingtid var en av flere sosiopolitiske sentralplasser. Hofstaðir ser ut til å bli forlatt ca. midt på 1000-tallet ifølge arkeologiske analyser. På tross av dette er det viktig å understreke at av de få arkeologisk registrerte kirkene på Island fra tidligste del av 1000-tallet, er en av de lokalisert nettopp på Hofstaðir (Lucas 2009, 407). Dette er med på å bekrefte den islandske vikingtidens potensielle sentralplass og dens karakter i det sosiopolitiske landskap, på lik linje med de skandinaviske sentralplasser. Her tar maktens elite i bruk de aspekt tilgjengelig av sosial kapital, også gitt av kirkebygget, for å opprettholde sin sosiale hierarkiske legitime plass i samtiden. Det synes en generell tendens i Norden for etableringer av slike sentralplasser og maktsentra gjennom jernalder og inn i middelalder. Lokalitetene viser ofte lang kontinuitet og kirken finner sin naturlige tilknytning til disse sentra; der makt og lokal sosial innflytelse kommer til sin rett.

2.3.0 DEN LOKALE IDEOLOGISKE MAKTKONTINUITET

Makt og legitimitet snakker mange sosiale språk i jernalder og middelalder. Gjennom materielle goder, kulturell tilhørighet og symbolske legitimerende elementer kommer maktkamp til uttrykk, slik den sosiopolitiske utvikling gjennom Nordens jernalder viser. Bakenfor høvdingens hall og den økonomiske og materielle kapital, ligger også en kognitiv oppfattelse og uttrykk. Denne etablerte ideologi bærer enorm betydning i samtiden for den lokale maktkamp. Ideologi fra en tapt fortid lar seg vanskelig gjenskape. Likevel forteller det kulturelle minnet fra jernalderens og middelalderens Europa om et sakralt kongedømme og en vedvarende herskerideologi. Dette er ideer som vil understreke den lokale maktelites legitime hierarkiske plass. Bak tekst og ting eksisterer en kognitivt forklaring av det kulturelle minnet, som kan, hvis tolket rett, gi innblikk i denne fortidige mentalitet (jfr. Andrén 1997).

Ideologi er *struktur*. Våre tankers system og vårt livsmønster er definert av våre kognitive strukturer (Lease 2000, 438-442). Disse idéer finner sitt opphav i vår habitus (jfr. Bourdieu 1977, 79; Johnson 1989, 191-192; Tulinius 2009, 61). Ideologi kan også materialiseres og manifesteres. Gjennom ord, gjerning og gjenstand bygges oppfattelser som videre skaper grunnlag for sosial kontroll, påvirkning, makt og manipulasjon. Gjennom

evnen til å materialisere disse ideer, slik som ved vikingtidens hall, høvdingens høysete og middelalderens kirkerom; konstrueres rom og domener som innehar uttrykk som gir makt (DeMarrais et.al. 1996, 15-16). Ideologi blir dermed et maktpolitisk verktøy. Økonomi, politisk innflytelse, militær kontroll og ideologiske aspekter er på denne måte alle potensielle akkumulatorer som kan benyttes i den sosiale maktkamp, som ulike former for sosial kapital (jfr. Bourdieu 1977; Mann 1986, 22-28).

2.3.1 DEN SKANDINAVISKE HERSKERIDEOLOGI

Ideologi fungerer et sted mellom idé og realitet. På linje med mytologi, kosmologi og verdenssyn, søker ideologi en kognitiv forklaring og modell for menneskets livsførsel og mellommenneskelige interaksjoner. I 1930- og 40-årenes forskningstradisjon, etableres det innen den europeiske religionsvitenskap et begrep om *sakralkongedømmet*. Her defineres idéer for de legitimerende egenskaper og idealer for samfunnets øverste sjikt. Gro Steinsland presenterer i den skandinaviske forskningstradisjon, hvor begrepet *sakralt kongedømme* videre også knytter sterke relasjoner mellom herskermakt og religiøsitet (Steinsland 2000, 53-54). Ved overgangen fra vikingtid og inn i den tidlige kristne middelalder er perspektiv fra disse herskeideologiske aspekter meget relevante for analysen av de sosiopolitiske relasjoner. Den ideologiske tradisjon og utfoldelse vil kunne fremme vår forståelse av det fortidige tankesett. Den skandinaviske religionsvitenskap har her definert tre elementer som ligger til grunne for den førkristne herskerideologi i nord (jfr. Steinsland 2000, 54; 1991; Sundqvist 2005, 87-98; 2002):

- Herskermaktens gudommelige genealogiske opphav.
- Herskermaktens rituelle og kultiske lederegenskaper i sine lokalsamfunn.
- Fruktbarhetsidealet i herskermaktens kontroll og relasjon til det lokale naturlige landskap.

Disse tre elementer ovenfor er hovedsakelig hentet fra de litterære primærkilder kjent fra middelalder, og skaper en strukturalistisk metodisk fremstilling av den ideelle nordeuropeiske hersker.

2.3.2 DET ISLANDSKE OG NORSKE HERSKERIDEOLOGISKE UTRYKK

Geografiske ulikheter i denne førkristne *siðr*, relevant i denne sammenheng, gjør seg også gjeldende i de herskerideologiske elementer. Til sammenligning med herskermakten i Norge

mangler den islandske elite de økonomiske og sosiopolitiske ressurser for å opprettholde høvdingmakt på like høyt nivå som sine brødre i Norge. I Norge ser vi hvordan makt med tiden vokser fra den lokale høvding, til den regionale og etter hvert nasjonale kongemakt. Dette skjer ikke på samme måte på Island. Fra etableringen av samfunnet i det 9. århundre vil vi altså teoretisk kunne forvente en slags stagnasjon i den ideologiske utvikling og uttrykk på Island. Vi vil altså her kunne finne en ytterligere preservering av de førkristne ideologiske elementer. I Skandinavia vil maktsentralisering, etableringen av kongemakten og europeisk ideologisk påvirkning fra sør mot herskermakter i nord, med tiden utvikle seg mot det tankesett vi kjenner fra siste halvdel av 1100-tallet. Denne videreførte herskerideologiske tanke, *rex iustus*, hevder en kongemakt som sakralt bemyndiget av den kristne kirkes Gud. Herskeren er dermed udiskuterbar legitim; en sterkt etablert ideologi innen den europeiske kristne herskermakt. I kontrast ser vi da hvordan den førkristne nordiske ideologi stadig krever bekreftelse for elitens legitime herskerstilling. Her må det gjentatt vist til egenskaper og kvaliteter som understeker maktstilling (J. V. Sigurðsson 2010, 63-64; 2011, 84-85). Ingenting er, i den norrøne herskerideologi, selvsagt eller evigvarende og må konstant opprettholdes ved benyttet sosial kapital. På denne måte vil det være mulig å argumentere for at et samfunn på vei mot en *rex iustus* ideologi, med tiden vil være mindre avhengig av å benytte seg av den potensielle sosiale kapital. Legitimeringen av elite og herskermakt er ifølge *rex iustus* gitt i den selvsagte ideologiske struktur, gitt i kombinasjonen mellom kirke og kongemakt, slik det utfolder seg på det europeiske fastland på vei inn i den kristne middelalder.

Den vesentlige forskjell mellom islandsk og norsk herskermakt i tiden frem mot kristningsprosessen, var dermed at Norge hadde avansert sitt hierarki mot en stadig mer sentralisert kongemakt. Parallelt bar islandske herskere kun høvdingetittel, med teoretisk mindre geografisk og ideologisk innflytelse. Middelalderlitteratur viser at det islandske samfunn anerkjenner den skandinaviske kongemakt som høyere rangert på den hierarkiske stige, enn sin egen lokale høvdingmakt. Den islandske elite beskrives i de skriftlige kilder med andre elementer og begreper, enn ved nordmennene øst. Litteraturen viser lingvistiske elementer som beskriver og hierarkisk definerer relasjon mellom guddommer, kongemakt, jarler og høvdinge. Dette illustrerer det språklige uttrykk for den fastsatte hierarkiske struktur. Norrøne guddommer beskrives i Snorris Edda gjerne som *fagr* (fager), og kongemakten karakteriseres som *friðr* (vakker). Den islandske gode (høvding) oppnår ikke på langt nær slike karakteristikk. Han må dermed basere sin legitimitet på sitt genealogiske opphav fra den norske konge- og herskermakt. Disse knytter igjen sin genealogi tilbake til

Skandinavias fortidige Ynglingekonger og Ladejarler med sine gudommelige opphavsmyster; et sterkt ideologisk legitimerende litterært element som bygger på lange tradisjoner (J.V. Sigurðsson, pers. kom. 14.12.2012). Sakralkongedømmets ideologiske struktur kan leses i middelalderens kongesagaer og tidlige skaldepoesi, ofte komponert og diktet av islendinger til den norske herskermaktens ære. Å vise til den genealogiske linje og tilknytning tilbake til norsk elite, er et gjennomgående litterært element også i den islandske sagalitteraturen. Det ligger et legitimerende perspektiv i slektskap med høytstående familier og individer tilbake i øst. Sagaer som *Egils saga*, *Grettis saga* og også *Landnámabók* er blant mange eksempler som viser dette. Snorris *Háttatal* fremhever norske herskere som Håkon Håkonsson og Skule jarl. Også Harald Hårfagre og Håkon Jarl beskrives i Snorris *Ynglingasaga* og skaldediktet *Håleyatal*, som gudommelige ættede avkom. Dette danner noe av det avgjørende grunnlag for den førkristne herskerideologi (Steinsland 2000, 59-65, 60-61). Folke Ström (1981) har i denne sammenheng argumentert for skaldepoesi som benyttet propaganda, som styrkende for herskerideologiske aspekter i sin samtid. Slik som ved det imponerende skaldelaug rundt Håkon Ladejarl i Trondheim på 900-tallet, understrekes Håkons ideologiske legitimitet i den samtidige maktkamp mot Ynglingekongen i sør, i poetisk utfoldelse. Håkons gudommelige opphav gir oss den ideelle førkristne hersker, i hans genealogiske opphav tilbake til Odin. Religiøse referanser spiller viktige roller i poesien. Dette finner vi også videre i *Fagrskinna*. Her presenteres tilhørerne for hvordan Norges landskap har falt i uår. Sult og dårlige avlinger skyldes selvfølgelig Erikssønnene, Ynglingenes samtidige herskere i sør. De beskrives å ha forlatt de førkristne religiøse skikker og tradisjoner. Håkon Ladejarl fremmes igjen her som den ideelle hedning i sitt fokus i å hente frem de førkristne rituelle tradisjoner og kult. Han understreker aspekter som forfedrekult og opphav, og videre sin egen relasjon til landets fruktbarhet som skal bringe tilbake landets grøde (Ström 1981, 440-444; Sundqvist 2005, 113-115). Håkon er beskrevet i det litterære materialet i lys av de førkristne herskerideologiske ideal. Han er her den eksemplariske førkristne hersker, og slike ideer vil fungere godt i sin samtid som bekreftende for Håkons legitime lokale makt i Norge.

Middelalderens litterære materiale er her med på å strukturere de ideologiske aspekter som del av den etablerte kognitive tradisjon og minne. Skaldepoesi og saga- og fortellertradisjon, med opphav fra den muntlige kultur i det tidligere skriftløse samfunn, vitner om opphav for den litterære kultur i den tidlige middelalder. Folk deler et kulturelt minne i fortellerkunsten, og vi må anerkjenne den sosiale kapital ordet og poesien innehar som idébærere, i både jernalderens og middelalderens samfunn i nord. Snorri Sturlusson benyttet seg tydelig av denne kapital i sin produksjon av *Heimskringla* på 1200-tallet. Skrevet

til ære for norskekongen, søker Snorri etter anerkjennelse fra hersermakten på det norske fastland i sin egen maktkamp på Island i en tid frem mot norsk overherredømme (Tulinius 2009). Dette er kulturell kapital som styrker Snorris legitime makt, både i det norske men også i det islandske samfunn. Tradisjoner om de ideologiske ideelle herskere strekker seg tydelig gjennom tid, og benyttes bevisst som sosial kapital i maktkampen i nord.

2.4.0 ET ROM FOR HØYERE MAKTER

Økonomisk, kulturell og symbolsk kapital bygger videre på det nødvendige rammeverket for å styrke den førkristne ideologiske legitimitet i sine lokalsamfunn. Jernalderens romlige bevissthet for det sakrale og religiøst kultiske rom og dets funksjon, strekker seg mange århundrer tilbake i tid. Både det litterære og det arkeologiske materiale bevart fra jernalder og middelalder, vitner om hallens sentrale sosiopolitiske funksjon. Dette skaper et midtpunkt i menneskets mikrokosmos; slik virker sentralplassen i sitt lokalsamfunn. Det omliggende landskap i relasjon til høvdingens hall skaper et helhetlig kosmologisk uttrykk, og vi presenteres for den avgjørende betydning slike domener innehar. Ideologi uttrykkes her kognitivt og fysisk på samme tid.

2.4.1 HØVDINGENS HALL OG KIRKENS LOKALITET

Hallen bærer flere uttrykk i jernalderen. I tillegg til å være et hverdagsbygg for dagligliv, produksjon og ly fra vær og vind, kunne hallrommet transformeres til arena for kontakt mellom mennesker og de høyere gudommelige makter. Fester, gilder og blot finner sin plass i høvdingens hall, hvor kultisk aktivitet og sosiopolitiske rituelle handlinger legitimeres ved dette berettigede rom (Gunnell 2001, 3-5; Hedeager 2002; Meulengracht Sørensen 2003; O. Vésteinsson 2006, 318; Sundqvist 2011, 163-168). Det fantes likevel ingen eksklusiv selvfølgelig romlig sfære for religiøs og kultisk aktivitet, i tiden før kristendommen ankommer i nord. Hallen er en av flere lokaliteter i tillegg til ytterligere landskapsdomener. Naturlige steder som myrer, elver, store steiner og overgangssoner mellom skog og fjell, er eksempler på benyttede steder for rituell utøvelse (Andrén 2013, 31-32). Dette skaper et komplekst romlig uttrykk for et kultisk landskap i det førkristne Nord-Europa; på lik linje som den norrøne *siðrs* kompleksitet i sin helhet. Ved etableringen av den universelle institusjonelle kirke, ser vi likevel at det også finnes større likheter mellom den førkristne høvdingens hall og kirkerommet. De fungerer begge som det sentrale punkt i lokalsamfunnets mikrokosmos. Å bygge kirke i den tidlige kristne tid vil dermed kunne analyseres som en videreføring av bevissthet rundt det kultiske sentrale rom. Det innehar en funksjon ved å

utfylle det større landskap som den kultiske sentrale sfære. Den europeiske kirkes tradisjon viser at kirkebygg, helgeners gravplasser og klostre fungere som sentrale elementer i landskapet, i kraft av sin religiøsitet (Nees 2002, 117-135). Romlig utforming definerer også rituell aktivitet innad det kristne kirkerom, hvor ritualer kommer til sin rett kun i den korrekte plassering i rommet. Kirken i seg selv defineres samtidig som senter i sitt mikrokosmos gjennom sin relasjon til det omliggende landskap, slik det fungerer i den kristne rituell praksis (Syrstad Andås 2007). Det ligger da et anerkjent fokus i sentralitet både for kirke og hall, som strekker seg over lang tid.

Kirkebyggingen i Norden så sin storhetstid i årene 1050 – 1250 med særlig tyngde på 1100-tallet. Vi ser likevel i det arkeologiske materialet at allerede fra 900-tallet kan kirkebygget i enkelte områder gjort seg gjeldende. På Island ble det i denne tidsperioden bygget ca. 300 kirker. De tidligste kirkebygg i Norden ble bygget av eliten, hvor kongemakt og/eller lokal høvdingmakt står som selvfølgelige byggherrer. Slik ser vi forsøk på å beholde den sosiale kapital som ligger i det symbolske rituelle rom (J. V. Sigurðsson 2003, 50-59; 2005, 187). Det å vise til maktelitens legitime tilknytning til de religiøse rom, og ved det, en herskers relasjon til de høyre makter, strekker seg altså langt tilbake i tid. Samtidig gjør dette seg også gjeldende i aller høyeste grad på vei frem mot en ny universell institusjonell skikk i nord.

2.4.2 DET TIDLIGE ISLANDSKE KIRKEBYGG

Nylig har Anders Andrén (2013) summert opp forskningsdebattens syn på spørsmålet om den tidligste kirkes lokalitet i Norden. Han viser den stadige fremhevelse av lokal maktkontinuitet som essens i diskusjonen. I det islandske materiale finner vi på lik linje de tidlige kirkebygg direkte fysisk knyttet til den lokale etablerte og aspirerende elite, som definerende. Kristningsprosessen bringer med seg framveksten av det nye rituelle rom, og i den sosiopolitiske sammenheng finner da kirkebygget sin naturlige plass i tilknytningen til de islandske storgårder. Jón Viðar Sigurðsson (2005) viser til den avgjørende rollen den islandske gode (høvding) spilte i tidlig kristen tid. Dette gjelder både ved etableringen av de lokale kirkesteder, og for Islands to senere bispeseter Skálholt (1056 AD.) i sør og Hólar (1106 AD.) i nord. I motsetning til det europeiske og skandinaviske fastland, hvor kongemakt og den institusjonelle kirke finner fotfeste for legitim maktutfoldelse, er de sosiopolitiske aktører på Island hovedsakelig drevet av den etablerte høvdingmakten. De politiske aktører fungerer her i tråd med den lange ideologiske tradisjon. Som Jón Viðar understreker var det godene som innførte kristendommen på Island og godene selv også meget ofte fungerte som

prester i navnet på 1000- og 1100-tallet. På denne måten videreføres den etablerte hierarkiske maktstruktur ved religiøs praksis som et av flere sosiopolitiske aspekt; innført ovenfra og ned i det islandske samfunn. Vi står ikke ovenfor en monopolisering av religion i et institusjonelt lys, i den tidlige islandske middelalder. Dette er isteden tilfeller av bevisst utnyttet maktpotensiale i kirkebyggets og presteembetets sosiale kapital i sin samtid (J. V. Sigurðsson 2005, 181-183; 2000, 51, 53). Hver mann kunne bygge kirke på Island, om han så ønsket og hadde ressurser det det.

2.5.0 DEN ISLANDSKE SENTRALPLASS OG KIRKE I FORSKNINGEN

I 2005 ble det publisert en artikkelsamling ved navnet *Church Centers*, fra Snorrastofa Cultural and Medieval Centre i Reykholt, Island. Denne samling av artikler skal i hovedsak gi et akademisk overblikk over kirkesentra på Island i tiden 1000 – 1300 AD (H. Þorláksson 2005). Tross det gitte tidsfokuset i utgivelsen er likevel hovedtyngden i forskningsprosjektet på etableringene av sentralplassenhetene *staðir* (flertall) (se avsnitt 2.6.0). De islandske *staðir* gjør seg hovedsakelig gjeldende fra 1100-tallet og fremover. Dette viser dermed til et mulig manglende forskningsfokus på den tidligste kristne tid på Island, slik det også utfolder seg i tradisjonen som helhet på Island. Orri Vésteinsson (1998, 2) understreker også de akademiske svakheter i sammenheng med tiden fra den tidligste bosetning på 800-tallet. Den islandske forskningstradisjon, som allerede nevnt over, dveler i stor grad på de litterære kilder, i analysen av Islands tidligste historie. Dermed står vi ovenfor mindre tilgjengelig materiale siden kildene ikke har nok trygg informasjon om denne tid. Problematikken rundt de litterære kildenes yngre datering gjør analysen ustødig. Slik som presentert over er den skandinaviske sentralplass og dens kontinuitet analysert på bakgrunn av tradisjoner bevart gjennom tid og rom; dette er det avgjørende teoretiske rammeverk. I analysen av den tidlige kristne tid i det islandske samfunn, vil det dermed hypotetisk bære større frukt av en ytterligere stødig etablert teori fra landnåmstid (ca. 870 AD.) og frem mot kristning (fra 999/1000 AD.). Informasjon gitt i middelalderens skriftlige kilder har lenge stått sterkt som empirisk akseptert for forskningens utgangspunkt, med Ari fróði's (1067 – 1148 AD.) datering av bosetning fra 870 AD. Denne etablerte "sannhet" har sjelden møtt utfordring. I den senere tid har arkeologiske undersøkelser støttet opp under denne litterære historiske dateringen, men den akademiske arkeologiske tradisjon på Island har på mange måter dermed kun fungert *supplerende* og *bekreftende* for saga- og tekststudiet. Dette vil ikke kunne anerkjennes som fullverdig interdisiplinær metodikk. Den akademiske diskusjon rundt bosetning og den tidligste islandske tid har dermed behov for nye perspektiver og

problemstillinger som søker ny data isteden for å bekrefte eller avkrefte de allerede gitte påstander fra de siste 60 år. Dette er også understreket av arkeolog Orri Vésteinsson (1998, 2-5). I den islandske forskningstradisjon finner vi ingen sterkt etablert sentralplassdiskurs. Skillet og overgang mellom vikingtid og middelalder er dermed noe diffus. Det er problematisk å analysere en sosiopolitisk samtid *in situ* uten et sterkt etablert teoretisk rammeverk av de tradisjoner og ideologier som ligger forut. Dette er et teoretisk utgangspunkt jeg mener er avgjørende for en god analyse av kristningsprosessen på Island. Fremtidens akademiske fokus vil kunne nyte godt av nye perspektiver rundt de etablerte ”sannheter” om Islands historie.

2.5.1 HUSHOLDNINGSKIRKE BYGGES PÅ GÅRDENS GRUNN

Idéen om at de tidligste små gårdskirker på Island fungerte som private rituelle rom for gårdsfolket selv, er utbredt blant forskere. Hjalti Hugason og Orri Vésteinsson ser seg begge enige i dette, og fremhever det viktige aspektet ved mangelen på et utbredt institusjonelt presteskap. Dette understreker den tidlige kirkes private karakter (B. Eypórsson 2005a, 20-22). Tidligere har også Sveinn Víkingur (1970, 134-136) argumentert for relasjon mellom det tidlige kirkebygg og dets tilknytning til gårdens private gravplass. Han hevder at en mulig 1:1 forhold mellom kirke og gårdsbruk skulle kunne ha vært teoretisk mulig i denne tidlige kristne tid. Jón Viðar Sigurðsson (1993, 238, 243) fremhever også hvordan det var godene selv som gjerne holdt presteembetet i den tidlige kristne tid. Slik sikret de sosiopolitisk kontroll ved økonomisk og religiøs innflytelse lokalt. Vi står altså ovenfor en nær relasjon mellom verdslig og religiøs makt i den tidlige kristne tid, slik den finner sin plass på den islandske gårdsinstitusjon i tidlig middelalder.

Orri (2000, 56-57) analyserer de tidlige kirker i deres relasjon til gravkult i samtiden. Dette er også et avgjørende element som fremkommer av denne avhandlingens analyse av den tidligste islandske kirke. Gravplassen er av tradisjon en selvfølgelig del av gårdsenheten, og kirkebygget blir da fra kristningstid dermed en naturlig nødvendighet på enhver respektabel gård (se også B. Eypórsson 2005a, 20-26). Fra den førkristne tid viser det arkeologiske materiale at gårder etablerte en privat gravplass for gårdsfolket, lokalisert rett utenfor gårdens tun og nært tilknyttet bosetning. Ved å lokalisere kirkebygg på gården videreføres teoretisk den førkristne kultiske praksis rundt gravlegning; nå kommet til uttrykk i det nye kultiske bygg. Disse kirker kalles i forskningstradisjonen gjerne ”husholdningskirker”, hvor det er denne private lokale funksjon og bruk som står i fokus. Dette bygget er dermed ikke synonymt med den kirke som på Island vokser frem fra ca. 1100

AD. Fra dette tidspunkt vil kirken fungere ytterligere som lokalsamfunnets samlende kultiske rom for messe og høytid. I dette perspektiv kan vi isteden forstå den tidligste kirke som et legitimerende statussymbol, meningsbærer og en ”ny mote” rundt etablert gravkult og den lokale gårdens struktur og sosiale funksjon (B. Eypórsson 2005a, 21-26; O. Vésteinsson 2000, 56-57).

2.6.0 ISLANDS KIRKES INSTITUSJONELLE UTVIKLING

Den islandske kristning og kirkehistoriske utvikling presenteres av Orri Vésteinsson (2005, 72) inndelt i tre epoker.

- I perioden ca. 990 – 1090 AD. er samfunnet i en kristningsprosess hvor små kirkebygg etableres i relasjon til den lokale gravskikk.
- Videre fra ca. 1090 – 1140 AD. ser vi en institusjonell formasjon av kirken, innføring av tiende, bygging av større kirkebygg og etableringen av de religiøse, økonomiske og sosiopolitiske enheter *staðir*.
- 1140 – 1240 AD. er perioden hvor den institusjonelle lokale kirke gjerne skjenkes til en helgen og etableringen av de geografiske og universelle institusjonelle kirkelige strukturer regionalt og nasjonalt, blir tydeligere.

Det er altså ingen kirkelig institusjon vi blir presentert for i den tidligste periode fra 990 – 1090 AD. Kirkebygget fungerer først som et sosialt fenomen i samtiden ved kristningen, hvor lokalmakten benytter seg av det symbolske kirkebygg for å opprettholde sin sosiale kapital. Slik Jón Viðar argumenterer er de første lokalkirker et benyttet redskap i den sosiopolitiske maktkamp (1993, 125). Slik vil det kunne være mer korrekt å argumentere for en faktiske kristning av det islandske samfunn og et større historisk skille, først fra overgangen til 1100-tallet. I 1096/97 AD. innføres tienden på Island og videre begynner etableringen av de første *staðir*; den institusjonelle kirkelige struktur og en utbredte kristen kultur gjør seg nasjonalt gjeldende (J. V. Sigurðsson 1993, 238).

2.6.1 DE ISLANDSKE STADIR

Ved opprettelsen av gårdsenhetene *staðir*, opplever vi det store kirkelige vendepunkt på Island. De eldste *staðir* er antatt å være fra begynnelsen av 1100-tallet og vi ser nå hvordan den økonomiske struktur på storgårdene for første gang er definert direkte ut ifra *kirkens* tilstedeværelse. Ved innføringen av tienden for det omliggende lokalsamfunn, fremmes

muligheten for ytterligere økt økonomisk kapital på gårder med etablert kirke. Her er nå gårdene i sin helhet donert i eieforhold til kirken på stedet. I prinsipper eier altså nå kirkeinstitutionen gårdsbruket. Donasjonen forutsier likevel at den tidligere gårdseier og hans arvinger skal kunne fortsette administreringen av all eiendom og inntekt; nå både for gård og kirke som enhet. Både de økonomiske, men også de religiøse motiver, kan sees bak en slik ordning. Samling og styrking av rikdom følger ønske om økt maktkonsentrasjon, og den intensiverende maktkamp under islandsk fristatstid (ca.874 – 1262/64 AD.) frem mot norsk overherredømme, viser økonomisk og kirkelig makt, hånd i hånd. Dette er sterke uttrykk for økonomisk, kulturell og symbolsk kapital (B. Eypórssón 2005a, 39-44; J. V. Sigurðsson 1993, 125-137).

Strukturalistisk sett skaper dermed 1100-tallets sterkt institusjonell administrative kirkemodell kontrast til 1000-tallets første kirker i funksjon og meningsinnhold. Slik som den førkristne lokale tradisjon fungerte, var religiøsitet og kultisk aktivitet et lokalt fenomen med rot i befolkningens skikk og sedvane. Dette kjennetegnes ikke ved et organisert institusjonelt lederskap eller dogmer. Den første kristne tid på Island vil fungerer i tråd med de eldre tradisjoner, hvor elementer som gravlegning vil være del av praksis, ikke de større geografiske kirkelige instituerte ritualer. Den tidlige kirke var en privat enhet, bygget for et privat kultisk formål. Fraværet av et etablert presteskap understreker også dette. Vi kan dermed anerkjenne det første århundre av den kristne tid som mer eller mindre en kulturell og samfunnsstrukturerende overgangstid for det islandske folk (B. Eypórssón 2005a, 19-26).

I denne sammenheng ønsker jeg argumentere for at det vil være mer fruktbart for den akademiske diskurs å presentere den tidligste islandske kirke i lys av den skandinaviske og islandske sentralplasskontinuitet. Sosiopolitiske elementer som religion, økonomi og lokale maktstrukturer danner her et helhetlig bilde av de ulike kulturelle elementer som finner sin sosiale funksjon i samtiden. Det tidligste kirkebygg fungerer i dette perspektiv ikke som en kristen institusjon eller gjennom et kristent uttrykk, men heller som et maktpolitisk element, et benyttelse av tilgjengelig sosial kapital. Kirkebygget understreker kultur og praksis *in situ*. Det er tradisjonen fra tiden *før* kristningen og frem mot det 11. århundre som må anerkjennes; ikke en analyse av en ustødig og lite utviklet institusjon i et tilbakevendt tidsperspektiv fra den senere kirkeinstitutionenes utviklede struktur.

2.7.0 DET ISLANDSKE KILDE MATERIALETS METODISKE UTFORDRING

Problemer rundt sparsommelig kildemateriale har gjennom tiden skapt et begrenset forskningsperspektiv på Island. Diskusjonen dveler nesten eksklusivt på få litterære kilder.

Likevel gjør situasjonen rundt tilgjengelig kildemateriell at vi må kunne benytte oss av disse yngre litterære kilder, da annet ytterligere materiell i dag omtrent ikke eksisterer. Verdifull informasjon kan hentes fra slik som *Íslendingabók*, men varsomhet og anerkjennelse av den teoretiske problematikk er da avgjørende i denne sammenheng. Slik som Orri Vésteinsson fremhever (2005, 73), at ved å skulle forsøke å forstå den tidlige kristne tid på Island og den religiøse konvertering, må vi legge til grunne de kilder vi faktisk har; Ari fróði og arkeologi. Med tanke på hvor lite arkeologisk materiale som nå er avdekket på Island, vil dermed det teoretiske og metodiske rammeverk være fullstendig avgjørende for vår analyse av det fortidige islandske samfunn. I tråd med min tese er det dermed kun den interdisiplinære fremgangsmåte med de analytiske verktøy hentet fra flere ulike disipliner, som vil kunne styrke forskningen. Dette vil videre avdekke ny kunnskap om kristningsprosesser i nord. Ian Beuermann (2011, 368) understreker at vi må anerkjenne problematikken i analysen av ideologiske tradisjoner. Det kan være utfordrende å skille mellom de ideologiske aspekter som faktisk finnes i tiden, fra de ideer som er manipulert ved nedskrivningstidspunkt av det litterære kildematerialet. Dateringsproblematikken i middelalderens litterære materiale gir store metodiske utfordringer for forskningsfeltet. Tankesettet bak sagalitteratur og skaldediktning kan ikke garanteres å ha opphav fra tiden til de individer som beskrives. Det er dermed ikke teoretisk mulig å analysere ideologi og tankesett som fenomen *kun* i denne samtid vi studerer; ideologi er alltid basert på tradisjon og utvikling gjennom tid. Analysen er altså avhengig i å bygge et teoretisk rammeverk for den foregående tradisjon. Ved å anerkjenne dette, inkludere et større kildemateriale som arkeologi og et metodisk og teoretisk interdisiplinært rammeverk, kan vårt kildemateriale analyseres som del av et kulturelt minne. Slik ser jeg en mulighet for et sterkere teoretisk ståsted for Islands kristningshistorie, der en økt forståelse for fortidige kognitive aspekter er tydeliggjort.

3.0 LANDNÅM OG SKAGAFJÖRDUR

For å etablere et teoretisk rammeverk for kristningen av Island må det gjøres rede for utviklingen av samfunnet fra det 9. århundre og fremover. Kildemateriellet som forteller om dette er hovedsakelig litterært materiale. Sagalitteratur, *Íslendingabók* og *Landnámabók* er viktige og sentrale kilder som beretter om Islands første bosettere og utviklingen av samfunnet på øya i vest. Arkeologiske undersøkelser som forteller om bosetninger og ressursutnyttelser og erverv, gir også videre informasjon om den tidligste tid av det islandske samfunns historie.

3.1.0 LANDNÅM OG SAMFUNNETS ETABLERING

Menneskene som ankom og bosatte seg på øya i landnåmstiden, bar med seg ideer og tradisjoner fra sine hjembygder. Fra de samfunn de forlot i øst, fulgte det en arv. Denne arv beretter om samtidens tankesett, normer og regler for mellommenneskelig interaksjon, sosiale forskjeller og maktkamp. Her ytres legitim makt både i det fysiske og i det ideologiske. Det med dette utgangspunkt de første grunnsteiner blir lagt da de tidligste islandske gårder og bosetninger blir etablert (J.V. Sigurðsson 2008, 50-60). Det tidlige islandske samfunn viser sterke relasjoner tilbake til vest-Skandinavia og konstruerer sine sosiale, politiske og juridiske rammer på disse tradisjoner. Opphavet til Islands landnåmsmenn og kvinner har lenge vært del av forskningsdiskursen. Den akademiske søken etter bevis for slikt som irske kristne eremittmunker allerede etablert på øya ved landnåm, og evt. mulig keltisk innflytelse i landnåmstid, er så langt kun bekreftet i det litterære materiale. Også enkelte få keltiskinfluerte plassnavn, viser mulig tilknytning mot de britiske øyer. Dermed, slik Orri Vésteinsson argumenterer, viser bevismateriale i sin helhet at identitetsskapende relasjoner og tradisjoner peker tilbake til de skandinaviske norrøne samfunn i øst og sør-øst. En evt. tilknytning til de skandinaviske kolonier, allerede etablert på de britiske øyer forut landnåmstiden, viser en noenlunde felles norrøn kulturell ideologisk tradisjon eksisterende i Nord-Europa (O. Vésteinsson 1998, 4; O. Vésteinsson et.al. 2002, 3). Dette fokuset tilbake til den norrøne nordiske etablerte tradisjoner, er med på å bygge vår forståelse av den islandske sentralplass og samfunn allerede fra landnåmstid.

3.1.1 VALGET AV BOSETNINGENES LOKALITET

De første landnåmsmenn og kvinner lokaliserer sine bosetninger der de vil ha best tilgang på de naturressurser som var nødvendige og gunstige. Særlig var tilgang til fiske og sjø viktig i

den tidlige tiden. For også å kunne opprettholde kommunikasjon via sjøveien innad det islandske samfunn, men også tilbake til bl.a. norskekysten, var sjø og skipsfart sentrale for bosetterne. Fiske hadde vist seg som et økende erverv ved de norrøne bosetninger og samfunn i Nord-Europa frem mot landnåmstiden, og det kan godt tenkes at denne teknologi brakt med hjemmefra dermed definerer mange av de første bosetningslokaliteter. Også bosetninger etablert innover i landet, muligens i sammenheng med overgang fra det da fortsatt eksisterende skogsterreng til fjellandskap, kan arkeologisk bekreftes. Dette viser til et mer kompleks geografisk bosetningsmønster fra den tidligste landnåmstid, enn hva de skriftlige kilder forteller. Folk prøver seg frem i ulike områder i sitt nye hjemland. Bosetterne bringer med seg både folk og fe og gjenskaper på mange måter den sosiale og kulturelle struktur de kjenner hjemmefra i sitt nye landskap, så godt dette lar seg gjøre. Arkeologiske undersøkelser viser at i den tidlige tid bodde flere familier og grupper sammen i større gårdsenheter. Etter hvert skulle disse utvikle seg til større sentrale enheter, da med tilknyttede smågårder og boenheter som dekket en bredere ressursutnyttelse. Fiske og selfangst, fuglejakt og skogdrift, korndyrking, beite og husdyrhold var essensielle erverv i det lokale islandske samfunn. Dette skaper da et avhengighetsfelleskap lokalt mellom mange individer, flere familier og bosetninger. Det er i denne tiden, i løpet av det første århundre etter landnåmet, at storgårdsstrukturen på Island begynner å gjøre seg gjeldende. Dette vi kan gjenkjenne som etablering av de islandske sentralplasser, etter den skandinaviske jernalderens sentralplass og storgårdsmodell. De tidligste landnåmsmenn og kvinner utvikler etter all sannsynlighet slike mektige storgårder tidlig, og legger krav på store geografiske landområder. De oppretter dermed lokale sosiale, politiske og økonomiske maktsentra. Det er disse gårder som skal komme til å spille viktige roller i det sosiopolitiske maktspill i det islandske samfunn i tiden fremover. Arkeologiske undersøkelser har vist at politisk kontroll i den tidlige bosetningstid svarer til kontroll av særlig beitemark, kull og jernproduksjon, distribusjon og produksjon av lokale basisvarer; alt som videre viser til stadig økonomisk kapital. Dette gir videre mulighet for sentralplassens sosiale elementer som sammenkomster og fester, gilder og viktig religiøs aktivitet (J.V. Sigurðsson 2008, 50-60; McGovern et.al. 2007; O. Vésteinsson et.al. 2002). Dette er tradisjoner fra deres egen kulturarv som styrker gårdsfolkets sosiale kapital.

3.1.2. DE ISLANDSKE GÅRDSSENEHETER FRA LANDNÅM OG MOT MIDDELALDER

Landnåmsperioden varer ca. 870 - 930 AD. Dette viser at øya skal ha blitt forholdsvis raskt bosatt og politisk og geografisk definert, og kulturlandskapet er tidlig etablert. Kontinuitet fra landnåm og frem i tiden har vist seg noe arkeologisk problematisk undersøkt, da bosetninger

gjærne har fungert helt frem til moderne tid. Disse kan dermed ikke utgraves i større omfang uten problem. Opphav til gårdslokaliteter er derfor vanskelig å arkeologisk datere for å bekrefte eller avkrefte de skriftlige kilders beretninger om tidlig datering. Også erosjon er et vanlig problem for den islandske arkeologi. Videre er flere lokaliteter bekreftet å ha blitt forlatt meget kort tid etter bosetning, gjerne fordi området ikke viste seg gunstig og bærekraftig (O. Vésteinsson et.al. 2002, 2, 6-7, 13). Dette kan indikere at de tidligste bosettere i begynnelsen ved enkelte tilfeller måtte prøve og feile, før de lærte det islandske landskap og natur å kjenne. De bærekraftige bosetninger kan i likevel i mange tilfeller vise kontinuitet gjennom mange århundrer, rotfast i de samme områder. Arkeologisk materiale er gjerne sparsomt og problematisk som kilde fra førkristen tid, men *kontinuitet* er likevel nøkkelordet i analysen.

Kategorisk sett, på bakgrunn av arkeologiske undersøkelser og geografisk lokalitet, kan vi gjenkjenne tre typer gårdsbruk slik de utvikles fra landnåmstid og inn i middelalder. Inndelingene her viser også til mulighet for etablering av kirkebygg ved de ulike gårdstyper fra middelalder (jfr. O. Vésteinsson et.al. 2002, 15-16):

- Lavest på rangstigen finner vi de mindre gårder som vanligvis står i et avhengighetsforhold, økonomisk og ressurs-basert, til den sosiopolitiske lokalmakt. Disse gårder kjennetegnes i middelalder som hovedsakelig å bli drevet av leilendinger. De naturlige ressursene er få og potensialet for større jordbruk er lite. Gårdsenheten er tilpasset et enkeltstående hushold med lite tjenestefolk, og har fra middelalder i veldig få tilfeller et tilknyttet privat kapell eller liten kirke.
- De mellomstore bruk tilegner seg et noe mer variert ressursmateriale, men har også sine begrensinger. Gården kjennetegnes gjerne ved å være lokalisert på landområder som er offer for avskoging etter landnåm, og dermed ikke ettertraktet land for de større storgårder. Husholdet er stort, men ledes av én enkelt familie. Et kapell eller kirke etableres ved kristning, men bygget representerer ikke nevneverdig politisk eller maktpolitisk dominans; kun en høyere sosial status enn de mindre omliggende lokale bruk.
- Storgårdene, øverste på rangstigen, er tidlige etablerte bosetninger allerede fra landnåmstid. Disse gårdsbruk gjør krav på et større geografisk område og et velde av naturressurser. Disse enheter er komplekse og innehar alltid flere hushold som fungerer

i et tett samarbeid. Utviklingen av slike storgårder viser gjerne hvordan ett enkelt hushold innad i komplekset etter hvert tar over en større styring av storgården. Bosetningen blir et selvfølgelig senter for sosiopolitisk makt i lokalsamfunnet, ofte videre utviklet til et høvdingsete for godens lokalmakt. Gården er senter for religiøs aktivitet og videre inn i middelalder etableres også lokalsamfunnets soknekirke ved disse storgårder.

Orri Vésteinsson viser til plassnavnstudiet av middelalderens storgårder på Island, og viser hvordan majoriteten av navn lingvistisk refererer til de naturlige landskap som kan ha møtt bosetterne ved landnåm. Navn, som Mýri, Keldur og Höfði peker tilbake som beskrivende av naturlige geologiske landområder, valgt ved bosetning. Dette kan vitne om storgårdenes opphav og den sterke kontinuitet fra tidligst bosetningstid og inn i middelalder av lokale maktsentra (O. Vésteinsson 1998, 8-10). Orri fremhever (2006) videre hvordan, til sammenligning med de skandinaviske sentralplasser, de islandske storgårder sjeldent bærer teoforiske navn; stedsnavn med lingvistisk referanse til de norrøne guddommer. Isteden viser Orri til et interessant aspekt ved navn som inneholder ”hof”, og observerer at det kan registreres en jevn distribusjon i forekomst av slike stedsnavn i det islandske landskap. Dette analyserer Orri i relasjon til den politiske situasjon i det 10. århundre, tett opp mot kristning, hvor slike navngitte lokale maktsentra er jevnt spredt rundt i de islandske lokalsamfunn. Dette visert til lokale organiserte maktsentra i de islandske samfunn. Tradisjonen bak slike *hof* skal nettopp ha hatt sin funksjon i lokalsamfunnet som det sentrale sosiopolitiske samlingssted, slik vi gjenkjenner fra den skandinaviske tradisjon. De er identifisert i sin relasjon til storbonde/gode/høvding. Ved å gjøre krav på religiøsitet og sosial interaksjon, som religiøse fester, gilder, politiske møter og seremonier, som nettopp kommer til sin rett i et *hof*, dannes et bilde av sentralplassens sosiale rolle på Island (Gunnell 2001; O. Vésteinsson 2006, 307-309).

På bakgrunn av dette materialet kan vi altså etablere et bilde av det tidlige samfunn på Island som definert allerede fra landnåm, på bakgrunn av et kulturelt minne brakt med av de tidligste bosettere. Landet er nytt, men tradisjonene gamle. Det unge samfunnet i vest bygger sin skikk på grunnlag av århundrer med etablert sosial praksis, velkjent fra det skandinaviske fastland.

3.2.0 SKAGAFJÖRÐUR FRA LANDNÁM TIL TIDLIG KRISTEN TID

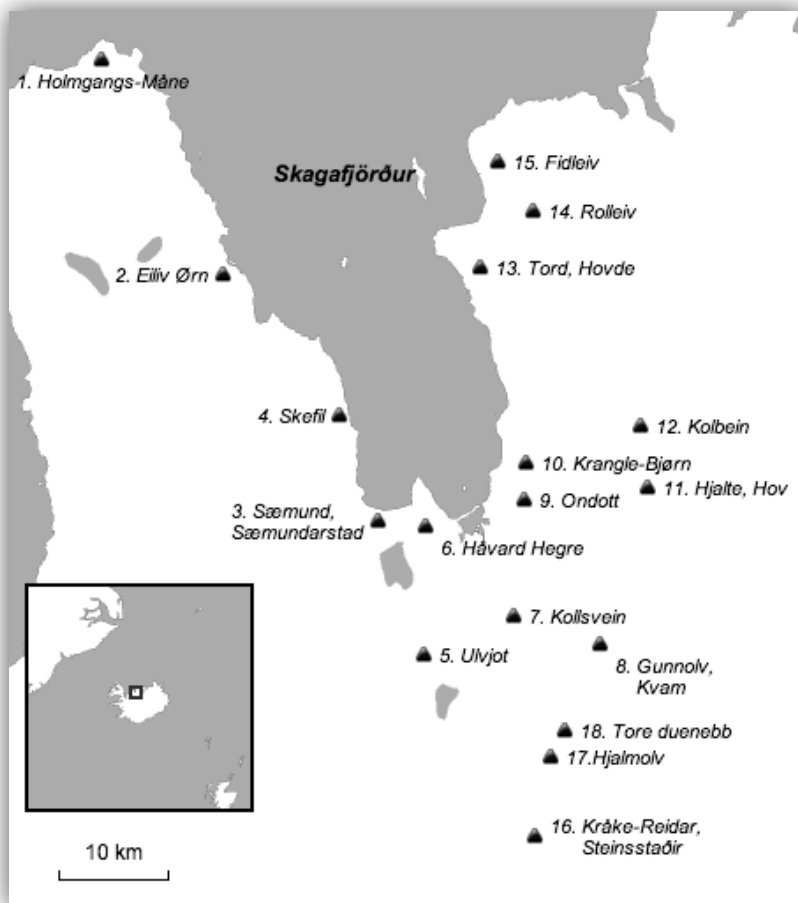
”Nå begynner landnámet i Nordlendingafjörðingene, som har vært den folkerikeste del av hele Island. Der har de viktigste hendingene skjedd både i gammel og ny tid, slik som det nå skal skrives om og som det viser seg å være.”

(Kap 171, *Landnámabók*)

Vi vet lite om hva som foregår i Skagafjörður i den tidlige tid på Island, til tross for *Landnámabóks* fremhevelse av dette nordlige området. *Landnámabók* (kap. 179-214) forteller om mange bosettere i Skagafjörðuområdet, men distriktet er dessverre ikke beskrevet i sagalitteraturen i like stor grad som områdene til øst mot Húnafljörður og Eyjafjörður i vest (J.V. Sigurðsson 1993, 69-74). Arkeologiske undersøkelser på Island er generelt ikke omfattende nok til å kunne vise nok materiale som forteller om de tidligste bosetninger. Et vedvarende problem er også det faktum at mange lokaliteter ved kysten var og er offer for den økende erosjon. Materialet forsvinner bokstavelig talt med vind, sjø og vær (G. Sveinbjarnardóttir 1992). *Landnámabók* kan derfor være en av våre beste kilder til informasjon om aktivitet i Skagafjörður i den aller tidligste tid.

3.2.1 LANDNÁMABÓK OG SKAGAFJÖRÐURS BOSETTERE

Landnámabók viser til 18 bosetninger lokalisert langs kysten av fjorden og inn i landet fra Hegranes, innerst i fjorden. Fra kap. 186 møter vi bosetterne i Skagafjörður. Holmgangsmåne (1, se figur 2 under) tar Skagastrand på nord-vestsiden av Skagafjörður og bygger bo på Mánavík. Videre møter vi Eiliv Örn (2), som bosetter seg noe lenger sør på vestkysten. Sæmund den sudrøyske (3) tar land innerst i fjorden og etablerer Sæmundarstad. Han får som nærmeste nabo mot vest, landnámsmannen Skefil (4) som tar land langs sør-vest siden av fjorden. Ulvjot (5) bosetter seg rett sør for Hegranes, hvor Håvard Hegre (6) bygde sitt bo. Kollsvein den sterke (7) etablerer seg rett sør for Håvard Hegre og Gunnolv (8) rett øst for ham, med sin gård Kvam. Tore duenebb (18) bosetter seg videre sørover i landet og Hjalmolv (17) tar land videre sør, rett ovenfor Blönduhlíð. Kráke-Reidar (16) bosetter seg noe lenger sør i landet, på Steinsstaðir. Langs sør-østkysten av fjorden finner vi landnámsmenn som Ondott (9), Krangle-Björn (10), Hjalte på Hov i Hjaltadalur (11) og Kolbein (12). Videre nord langs kysten finner vi ytterligere tre landnámsmenn; Tord på Hovde (13), Rolleiv i Rolleivsdal (14) og Fridleiv på Holt (15). Det nevnes mange flere landnámsmenn og lokaliteter fra nærliggende områder i *Landnámabók*, enn de jeg presenterer her. Hele 51



FIGUR 2.

Kart over landnáms-
menn og lokaliteter i
Skagafjörður etter
Landnámabók

landnámsmenn listes som tilhørende til Skagafjörðuområdet og det senere østre Húnaping. I denne sammenheng har jeg likevel valgt kun å fokusere på bosetningen for selve Skagafjörður og kjerneområdet i direkte tilknytning til det senere kirkesentra på Hólar i Hjaltadalur fra 1106. AD., som også igjen eksisterer i annet kildemateriell.

3.2.2 HJALTADALUR OG OMRÅDETS SOSIOPOLITISKE FOKUS

Av bosetterne og lokaliteter her nevnt, er det særlig et område som fremheves i kapitlene om Skagafjörðurs landnám; Hjaltadalur. Krangle-Björn (10) og Hjalte (11) i Hjaltadalur, presenteres i *Landnámabók* kap. 205-207 begge som meget fremstående menn. Krangle-Björn legitimeres som høyt ættet med tydelig genealogisk opphav tilbake til den fortidige kong Erik i Uppsala; et gjenkjennbart element i de ideologiske idealer for Nordens hersermakt. Gudommelige referanser og ærefulle beskrivelser av personligheter, ætt og etterkommere beskrives ved Hjalte og hans familie. Gravølet etter Hjalte skal ha vært det gjeveste gravøl holdt noen sinne på Island, og Hjaltesønnene bærer sin fars ærefulle stilling videre; så velkledd at de minner om guddommer da de ankommer tinget en sommer. Videre følger i kap. 207 kvadet om Hjaltesønnene. Dette er det eneste kvadet nedskrevet i

Landnámabók om bosetterne i Skagafjörðuområdet og det er ingen tvil om deres anerkjennelse. Det er tydelig presentert i narrativet at bosetningene etter Hjalte og Krangle-Bjørn og deres naboer, er etablert av viktige individer som dermed fremhever lokalitetene og området.

Landnámabók markerer også tydelig landnåmsmannen Kråke-Reidar (16), bosatt lenger sør på Steinsstaðir. Reidar er i sterk kontakt med høyere makter i valget av lokaliteten for sin bosetning. Knyttet til guden Tor, slik narrativet forteller, finner Reidar den rette plass for Steinsstaðir. Også landnåmsmann Kollsvein (7) som bosetter seg på Kollsveinsstaðir, fremheves som en gudfryktig mann, med henvisning om at han skal ha ”blotet på Hofstaðir”. Vi aner altså *Landnámabóks* fokus mot de områder som med tiden skal vise seg som det sentrale i Skagafjörður. Ideologiske referanser i tråd med det norrøne kulturelle minnet understreker dette.

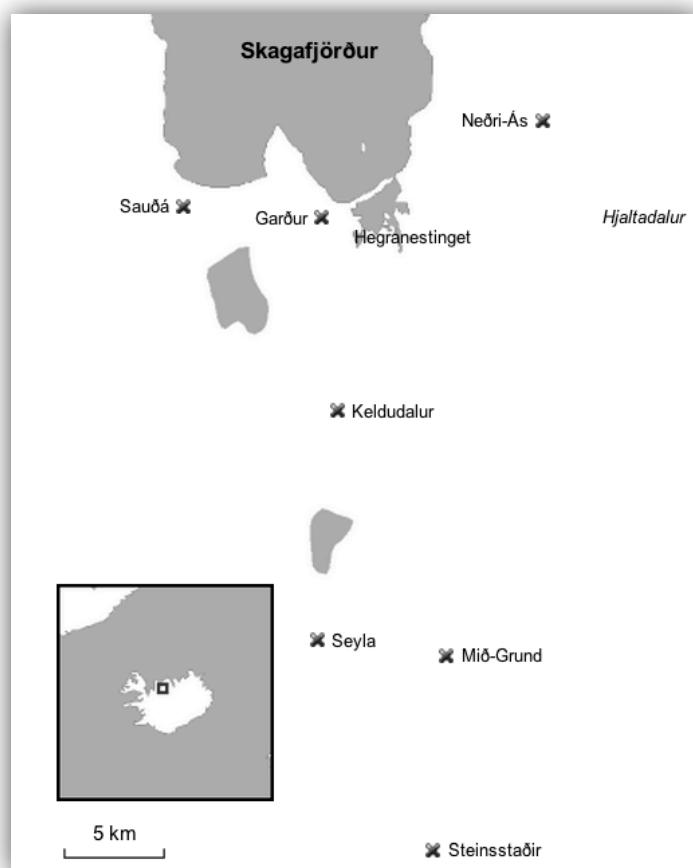
Det er viktig å videre påpeke hvordan *Landnámabók* beskriver bosetningen i Skagafjörður som fredfull og forholdsvis uproblematisk. Det blir tydeliggjort at bosetterne fra begynnelsen av ønsker et fredfullt samfunn. I kap. 197 fortelles det igjen om Kråke-Reidar som reiser til Island for å bosette seg. Reidar er en sterk og ærefull mann, klar for å sloss om landjord om det så skulle være nødvendig. Han seiler til øya med sin far og ankommer innerst i Skagafjörður hos Håvard hegre i Hegranes (6). Her overvintrer far og sønn før Reidar, uten større konflikter, blir gitt land i gave av landnåmsmann Eirik i Goddalir. Reidar får et landområde litt lengre sør for Hegranes, og her bygger han Steinsstaðir. *Landnámabók* understreker her at lokalsamfunnet ser det best i å unngå vold i et lite befolket samfunn. De ønsker å bevare freden. Også i kap. 189 fortelles det om et potensielt avverget sammenstøt ved landtagningen. Skefil (4), som ankommer samtidig med landnåmsmann Sæmund den sudrøyske (3), tar uten tillatelse land Sæmund i utgangspunktet allerede har erklært som sitt eget. Likevel gjør Sæmund ingen stor ting av det og *Landnámabók* viser igjen den konfliktløse tendens blant Skagafjördurs landnåmsmenn.

Landnámabók er nedskrevet i kristen tid. Vi må derfor forvente at forfatteren vil kjenne til store deler av den islandske sosiopolitiske historie som lærd. Om Ari fróði forfattet sin førsteutgave av *Landnámabók* en gang på midten av 1100-tallet, slik foreslått (J. Kristjánsson 2007, 125-127), vil etableringen av bispesetet Hólar i Hjaltadalur være han friskt i minnet. Området vil spille en meget viktig rolle for islandsk historieskrivning i samtiden. Fremhevelsen av Hjaltadalur kommer altså naturlig frem som fokus for forfatterens egen samtid og samtidig i det historiske perspektiv.

3.2.3 SKAGAFJÖRÐURS KIRKER I PRIMÆRKILDENE

Områdets fokus og stedskontinuitet i Skagafjörður vises i de litterære, men også de arkeologiske kilder. 9 kirkegårdslokaliteter har vært undersøkt i Skagafjörður pr. 2013 (se figur 3) (O. Vésteinsson 2000; Roberts 1998; Zoëga & G. Sigurðarson 2010). 7 av disse viser sikre dateringer fra 1000-tallet. Vi står altså ovenfor 7 lokaliteter som vitner om kristne graver og/eller kirkebygg fra den tidligste kristne tid. Alle kirker og kirkegårder viser tilknytning til allerede etablerte gårdsbosetninger, og kontinuiteten er bekreftet. Utgravninger i Skagafjörðurområdet, foretatt de siste tiår, er derfor sterkt supplerende til vår kunnskap om tidlige bosetninger, sentralplasser og evt. stedskontinuitet, og er da i den islandske arkeologiske kontekst unikt i sin mengde av materiale.

Arkeologiske undersøkelser ved Neðri-Ás i Hjaltadalur (O. Vésteinsson 2000; Roberts 1998), viser resultater som vitner om et kirkebyggs datering til tidligste kristne tid med lang tradisjon videre gjennom tid. Kirken på Neðri-Ás er også nevnt i *Þorvarðr þáttr* i *Kristni saga* kap. 3. Denne kirke skal ha vært en av de aller tidligste bygget på Island ifølge denne kilden. Dette er den tidligste beskrivelsen av et kirkebygg på Island vi finner i det skriftlige materiale. Det fortelles her om Þorvarðr Spak-Böðvarsson som bygger kirke på sin



FIGUR 3.

Kart over kirkesteder i Skagafjörður arkeologisk datert til det 11. århundre med evt. referanse til tidligst skriftlig kilde.

Kirke	Lokalitet	Skrift. kilde
Neðri-Ás,	Hjaltadalur	Kristni saga
Sauða	Borgarsveit	Fornbréfsafn
Steinsstaðir	Tungusveit	Landnámabók
Keldudalur	Hegranes	-
Mið-Grund	Blönduhlíð	Jarðabók, 1713
Garður	Hegranes	-
Seyla	Langholt	-

(data: Zoëga & G. Sigurðarson 2010, 97).

gård Ás (nå Neðri-Ás). Han møter sterke reaksjoner i lokalsamfunnet, da dette går på tvers av deres førkristne skikk og sedvane. Motstanderne prøver å brenne ned kirkebygget, men lykkes ikke med dette og kirken fortelles å bli stående fra 984/983 AD. og frem til ca. midt i det 13. århundre. Også *Sturlunga Saga* forteller om flere gårder og mektige menn i Skagafjörður. Beretningene fra *Sturlunga saga* ligger hovedsakelig fra 1100-tallet og fremover i tid, og forteller dermed lite om den tidlige kristne samtid i området eller tiden før dette. Likevel kan stedsnavn i *Sturlunga saga* bekrefte kontinuitet i området, da stedsnavn som Ás (Neðri-Ás), Steinsstaðir, Hegranessþing og Hjaltadalur blant flere, også finnes her. Arkeologiske undersøkelser vitner ved siden av de litterære kilder også om lang kontinuitet ved Neðri-Ás. Tømmerkonstruksjoner på kirkegården kan dateres tilbake til sent 900-tall/tidlig 1000-tall og 3 kirkebygg er arkeologisk bekreftet. Materialet viser kirkelokalitet i bruk helt frem mot moderne tid. Også graver, identifisert som kristne gravlegninger ved sin plassering i forhold til himmelretning, vitner om religiøs aktivitet som viser tradisjonelle kristne referanser i materialet. Gravenes dateringer er satt til den aller tidligste kristne tid ved tusenårsskiftet med mulighet for enda tidligere opphav (O. Vésteinsson 2000, 14-15, Roberts 1998, 1). Mellom de skriftlige kilders narrative fokus og det arkeologiske materialet, er Neðri-Ás i Hjaltadalur viktig for vår forståelse av tidlig kristen tid i Skagafjörður. Her kan vi videre se hvordan Hjaltadalur er et naturlig fokus og valg som senter for den institusjonelle kirke i nord.

Keldudalur i Hegranes (R. Traustadóttir & Zoëga 2007) vitner også om tidlig kristen aktivitet. Arkeologiske utgravninger viser her hele 54 gravlegninger som kan dateres tilbake til 1000-tallet. Rester etter en liten kirke ble avdekket ved utgravning, og i tillegg konstaterer materialet et langhus datert til 900-tallet. I tillegg har 4 førkristne graver blitt gravd ut ca. 500 m. nord for kirkegårdens lokalitet. Keldudalur nevnes dessverre ikke før 1295 AD. i de skriftlige kilder, da eiendommen er eid av Reynistaður kloster i Skagafjörður, etablert samme år. Eiendommen på Keldudalur er da ikke beskrevet som lokalitet for hverken kirke eller kirkegård, og all religiøs aktivitet fra de foregående århundrer ser ut til å ha blitt glemt. Ingen sagatekst eller eldre litterær kilde kan bekrefte kirkelokaliteten, kun det arkeologiske materialet. Likevel vitner materialets karakter og mengde om lokalitetens sterke rolle i sin samtid. Hegranessþing ligger like nord for gården og understreker kirken og kirkegårdens sentrale plassering i Skagafjörður. På tross av manglende litterær dokumentasjon om lokaliteten, er Keldudalur arkeologisk bekreftende på tidlig etablering av kirke og stedskontinuitet i et område bosatt fra landnåmstid, i nær geografisk relasjon til den senere institusjonelle kristne sentralmakt i Hjaltadalur.

På Steinsstaðir i Tungusveit, videre sør i landet, ble det i 1995 gravd frem menneskebein i sammenheng med byggearbeid. Det finnes ingen skriftlige kilder fra middelalderen som forteller om gravlegning på stedet, eller om en evt. tidlig kirke. Arkeologiske utgravninger ble dermed igangsatt sommeren 2008. I tillegg til menneskebein og rester etter graver, ble det også funnet spor etter stolpehull. Disse minner mye om de som ble avdekket i Keldudalur. Om det er snakk om et kirkebygg, eller rester etter en hallbygning er usikkert; men funnet ligger under tephralaget fra det vulkanske utbrudd fra Hekla i 1104 AD. Det kan dermed dateres til 1000-tallet, enn om ikke før. Andre funn på lokaliteten viser dessverre tvetydige dateringer, da materialet overlapper inn i tephralaget fra Heklas utbrudd i 1300 AD. Gravene antas likevel, etter deres dybde og sedimentenes struktur, til å være anlagt tidlig på 1000-tallet eller muligens tidligere. Det arkeologiske materialet på Steinsstaðir viser en sterk kontinuitet fra det 10. århundre og frem i tid (Zoëga & G. Sigurðarson 2010, 108-110). Steinsstaðir i Tungusveit nevnes også i *Landnámabók*, kap. 197, som presentert over. Også i *Grettis saga* kan vi igjen finne bosetninger opprettet ved landnámstid. Kap. 70 i *Grettis saga* beretter om de mektigste menn og deres gårder i Skagafjörður i tidlig kristen middelalder. 3 av de 7 stormenn Grettir møter på tinget i Hegrans er bosatt på storgårder etablert ved landnám, ifølge *Landnámabók*. Hov i Guddal, Hov i Hjaltadalur og Steinsstaðir, er stedsnavn fra *Grettis saga* vi allerede kjenner til fra landnám. Om vi tør stole noe på hva vi leser i *Landnámabók*, supplert med hva det arkeologiske materiale kan fortelle, viser Steinsstaðir kontinuitet fra landnám og langt inn i middelalder

Om vi ikke direkte kan garantere sannhet fra middelalderens handlingsnarrativ om individer og sosiopolitiske interaksjoner fra landnám og inn i den tidlige middelalder, ligger det likevel et sentraliserende fokus mot Hjaltadalur. Om dette er produkt av middelalderens samtidige legitimering av kirkeinstitusjonens plassering i Skagafjörður, eller som faktiske elementer av det kulturelle minne, er usikkert. Vi kan likevel anerkjenne hvordan det arkeologiske materialet av de mange tidlige kristne kirker, ved siden av det litterære, viser til maktelitens benyttelse av sosial kapital i dette lokalsamfunn. Kirkebygget er også tidlig tilstede i området. Med disse kirkebygg knyttet til sine bosetninger, vitner materialet i Skagafjörður om stedskontinuitet og ideologiske uttrykk i tråd med tradisjon.

4.0 ISLANDSK SOSIOPOLITISK STRUKTUR FREM MOT 999/1000 AD.

Ved den avsluttede landnåmsperiode på Island etableres landstinget, Alltinget, ved Þingvellir (se figur 4, avsnitt 5.4.0), sør-vest på Island. Ari fróði beretter i *Íslendingabók* at dette nasjonale politiske samlingssted opprettes ca. 930 AD., og vi ser nå skrittet mot ytterligere nasjonal organisering av land og samfunn. Ari's *Íslendingabók*, skrevet ca. 1122-33 ad, er den eldste skriftlige kilde som beretter om den islandske politiske struktur på dette tidspunkt (O. Vésteinsson 2000, 5). Med utgangspunkt i den lokale maktstruktur, organisert av de lokale landsdelsting etablert ved bosetning, tar islendingene skrittet videre mot en sterkere nasjonsbygning. Vi vet lite om Islands tidlige lovgivning og juridiske system. Det er med Ari's *Íslendingabók* at vi informeres om at det vedtas å bygge landets lovverk på rammer kjent fra vest-norsk lovgivning fra Gulatinget. I 965 AD. deles landet inn i juridiske fjerdingar og landet består da angivelig av 39 godord (høvdingedømmer), med til sammen 48 stemmegivende goder ved Alltinget. Vårting skulle avholdes lokalt innen hver fjerding, og det som ikke kunne avgjøres ved vårtinget skulle bringes opp ved Þingvellir den kommende sommer. Denne politiske struktur finner vi kun ytterligere beskrevet i lovsamlingen *Grágás*, slik den er bevart i *Konungsbók*, datert til ca. 1250 AD. (J.N. Aðalsteinsson 1999, 88; J.V. Sigurðsson 2008, 60-65). Slik Jón Viðar Sigurðsson (2008, 62) fremhever, har vi ingen bevis for at dette var den faktiske politiske situasjon i det 10. århundre. Sagalitteratur forteller til sammenligning om en mengde flere godord i tiden 930-1030 AD. og i informasjonen i det skriftlige kildematerialet mellom lovtekst og saga, er det store ulikheter i beskrivelse av Islands sosiopolitiske situasjon. Dette er selvfølgelig en av de mange problemene vi møter i den litterære analyse av det førkristne islandske samfunn. Manglende bredt kildemateriale fra faktisk samtid reiser store teoretiske problemer for forskningsfeltet. Likevel kan vi lese en generell situasjon på Island frem mot etableringen av Alltinget i 930 AD., med en økende nasjonal struktur.

I et komparativt lys fra deres norske brødre i øst, fungerer den islandske sosiopolitiske samtid mer desentralisert enn hva utviklingen på fastlandet viser. Maktgrunnlaget lå hos mange goder istedenfor de få småkonger; hierarkiet er dermed flatere på Island. Lov og juridisk struktur var meget viktig her allerede tidlig i fristatstiden som avgjørende sosiopolitisk verktøy for å bevare freden. Skriftlig lov- og diplom-materialet fra middelalder er innholdsrikt, og viser sterkt fokus mot lovgivende struktur på Island, parallelt med den europeiske kontekst og samtid (J.H. Aðalsteinsson 1999, 88-89).

4.1.0 FREM MOT KRISTENDOMMEN OG DEN NYE SKIKK

Den tradisjonelle beretning om kristningsprosessen av det islandske samfunn og overgang til 1000-tallet, finner vi igjen tidligst beskrevet i Ari froðis *Íslendingabók*. Ari forteller om møtet ved Alltinget på Þingvellir, hvor islendingene omsider kommer til enighet etter lang diskusjon. Det islandske samfunn skal nå ansees som kristent. Enkelte tradisjoner og skikker fra den førkristne tid skal likevel være tillatt i en overgangsperiode. Dette forteller de skriftlige kilder. Kristne misjonærer skal ha ankommet Island allerede i årene før denne såkalte kristningen i 999/1000 AD. Fra Norge sendte misjonskongen Olav Tryggvason sin misjonær, presten Þangbrandr, i 997 AD. Også fra bispedømmet i Hamburg-Bremen ble en misjonær sendt på 980-tallet. Ingen av utsendingene ser ut til å ha hatt stort hell i sin misjon på øya i vest. Alltingets avgjørelse i 999/1000 AD. om å erklære det islandske samfunnet som kristent, vil dermed på mange måter isteden være et uttrykk for den politiske situasjon innad i landet. Problematikken rundt ulikt lovmateriale og juridisk rammeverk i den gamle og nye skikk, viste seg som en utfordring i tiden (O. Vésteinsson 2000, 17-19). Det er dette som må være analysens fokus. Jón Viðar Sigurðsson fremhever Islands kristningsprosess som overraskende ukomplisert, i et Europeisk perspektiv. Situasjonen ved Alltinget i 999/1000 AD. dreide seg i største grad om politiske maktforhold hvor blant annet Olav Tryggvason gjorde seg politisk og juridisk gjeldende. De islandske goders allianser og vennskskapsforhold, både seg imellom men også mot kongen i øst, lå til grunne for avgjørelsen for å erklære islendingene for kristne (J. V. Sigurðsson 2008, 73). At folk ikke forventet en stor endring av sin skikk og sedvane innen det religiøse, er tydelig, slik Orri Vésteinsson viser til. Kristendommens administrative institusjon det følgende århundre er i meget sakte utvikling. Institusjonens etablering som religiøst vendepunkt er dermed ikke den avgjørende sosiale faktor for kristning (O. Vésteinsson 2000, 18).

De litterære kilder som danner grunnlaget for den beretning vi kjenner som Islands kristningsmoment er Aris *Íslendingabók*, Theodoricus *Historia de antiquitate regum Norwagiensium*, Odd Snorrasons *Óláfs saga Tryggvason*, Strula Þórðarsons *Kristni saga*, *Óláfs saga Tryggvasonar en mesta* og *Njáls saga*; alle komponert på 1100- og 1200-tallet og forholdsvis fragmentarisk bevart (J.H. Aðalsteinsson 1999, 55-62). Handlingsnarrativenes beskrivelsene fra Alltinget i 999/1000 AD. forteller om karismatiske individer som taler sak for den felles lov som nå trues av de ulike juridiske tradisjoner ved den gamle og nye skikk. Tiden frem mot dette beretter om enkelttilfeller hvor goder ble konvertert til kristendommen, og dermed ble sosiopolitisk ekskludert fra samfunnets felles tradisjoner som blot, religiøse seremonier. De ville ikke kunne følge og delta i de førkristne skikker og lover. Disse goder

ble dermed gjerne fratatt sin hierarkiske status i lokalsamfunnet ved den kristen dåp, og den sosiopolitiske etablerte struktur står altså ovenfor store utfordringer i samtiden. De goder som likevel mottok den kristne skikk, ser ut til å vokse i antall. Skillet mellom den gamle og den nye skikk øker, og dette skaper grupperinger som truer den lange juridiske og politiske situasjon. Den kristne norskekongen var en mulig god potensiell fremtidig samarbeidspartner å ha på sin side i den politiske maktkamp for de mektige islandske goder. Spørsmålet om å godta den nye skikk bar dermed med seg gunstige politiske aspekter i samtiden. Vi vet likevel lite om de faktiske relasjonene mellom de hedenske og de kristne goder, frem mot avgjørelsen ved Alltinget i 999/1000 AD. Kildematerialet forteller sårt lite om interaksjonene mellom grupperingene. Det religiøse aspekt ved konversjonen er også en viktig del av diskusjonen, da særlig det litterære lov materialet i tiden etter kristning vitner om tydelige trekk fra hva som tilhørte den gamle skikk med tydelige religiøse referanser (J.H. Aðalsteinsson 1999, 88-89). Likevel må vi huske at dette litterære materiale er komponert i en senere kristen tid, og gjerne i sammenheng med de lærde kristne sentra, som klostre og bispeseter. Det ligger likevel et vendepunkt i 999/1000 AD. som rokker ved store deler av den førkristne tradisjon. Det store spørsmålet er likevel hvilke aspekter som faktisk er i endring, og videre hvordan dette kommer til uttrykk.

4.2.0 KIRKEN I KOMPARATIVE NASJONALE PERSPEKTIV

Parallelt med de ideologiske tradisjoner, er funksjon og utforming av den administrative kristne institusjon et viktig moment for analysen av Islands tidligste kirke. Komparativt med kristningsprosessen på Island, ser vi også hvordan deres naboer i øst er på vei inn en lignende overgangstid. Jan Brendalsmo (2001) presenterer i sin avhandling hvordan de tidligste kirkebygg i Trøndelag forteller om den tidligste kristne tid på vestkysten av Norge, innen det sosiopolitiske rammeverk. På vei inn i det 11. århundre forlates den hedenske gravskikk i Trøndelag. Likevel kan en videreføring av den tradisjonelle førkristne ideologi sees i sentralplassens sosiale og religiøse rolle. Kirker etableres i Norge hovedsakelig ved storgårder (Høgendekirker) og krongods (Hovedkirker). Dette skaper et system hvor den kirkeorganisatoriske struktur representerer den lokale elite, og videre også ved den regjerende konge i det øverste hierarkiske sosiopolitiske ledd. Det er storgårdstunet som velges som kirkens lokalitet, og en videreføring av ideer ved den hedenske gravskikk, ved plassering av det hellige rom i sentralplassens nære sfære, er selvfølgelig. Dette opprettholder gårdens symbolske ideologiske verdi i sin samtid. 87,9% av de 124 kirker som etableres i den tidlige kristne tid i Trøndelag er knyttet til gårdstunet. Som oftest kan også den tilknyttede gravplass

arkeologisk bekreftes. Det er det øverste aristokrati og de mektigste stormenn og gårdseiere som, under selvfølgelig kongelig kontroll, etablerer de første kirker. Den tidlige kirkesøkning blant allmuen fungerer dermed i tråd med allerede etablerte maktpolitiske bånd, slik Brendalsmo understreker. Bak de større fylkeskirker står kongemakt som byggherre. Vi ser altså her en kontinuitet av lokal høvdingmakt, *men* også en nyskapning ved utbredelse av den økende kongelige riksmakt; gjennom kirkeinstitusjonens organisatoriske etablering og ved en egen byggkategori i fylkeskirken. Det er interessant å også merke seg at i tillegg til gårdslokaliseringen for middelalderens kirker i Trøndelag, etableres det med tiden i andre typer kirker. Slik som ved fiskeværskirker tilknyttet kystlinje og pilegrimskirker lokalisert i utmark, vitner det om andre potensielle plasseringer hvor kirken har mistet og/eller endret sin sosiale verdi den teoretisk hadde hatt i tilknytning til sentralplassen og gårdstunet. I tråd med den utviklede *rex iustus* ideologiske strømning fra sør, er den hierarkiske struktur bratt ved kirkens ankomst i Norge. Kirkeinstitusjonen har her flere sterke grunnmurer å lene seg på i sin etablering, og det lokale må vike for ytterligere regional og nasjonal makt.

Brendalsmo understreker at materialet her viser hvordan 1800-tallets forskningstradisjon må vike. Den tidlige analyse, hvor institusjonell førkristen hedensk institusjon skal ha vært videreført inn i kristen tid (se avsnitt 2.2.1), må erstattes. Materialet i Trøndelag viser en ytterligere kompleksitet enn den tidlige akademiske tolkning. Allerede ved Absalon Tarangers (1858-1930) reaksjon mot de gamle analyser, argumenteres det isteden for en sterke impuls fra den angelsaksiske kirke i England. Ved den administrative modell fra britene, skapes nye strukturer og ideer i samfunnet ved innføringen av den norske kirke i det 11. århundre (Brendalsmo 2001, 75-77, 137, 262-263; McNicol 1997, 108-113). Det er kongemakt og institusjon som begge bringer de nye strukturer i samtiden. I Trøndelag viser Brendalsmo en sterkt organisert og administrativ kirke, allerede fra den tidligste middelalder. På mange måter kommer dette til uttrykk nettopp ved det faktum at den hierarkiske sosiopolitiske struktur i samtiden styres av den regjerende kongemakt; som hever riksmakt over den lokale elite med kirkeinstitusjonen som benyttet maktelement. Med andre ord, tradisjonen er ikke like sterk som institusjon, ved kristendommens ankomst i Norge.

I et forsøk på å analysere den tidlige organiseringen av det islandske kirkevesen, henter også Benedikt Eypórsson frem europeiske modeller som vitner om den generelle kirkeinstitusjonens tidlige struktur. I England ser vi at tidlige storkirker, de såkalte moderkirker, etableres og danner grunnlag for det senere sokn. Her er lokalmakten og aristokratiets innflytelse tydelig. Benedikt trekker parallellen mellom det anglosaksiske system og den tidlige islandske kirkeorganisasjon. På tross av enkelte ulike økonomiske

avhengighetsklausuler mellom større og mindre kirker etablert med tiden, viser Benedikt at det er ikke før vi kommer til 1200- og 1300-tallet at vi kan gjenkjenne de samme administrative sammenvevde strukturene på Island, som vi ser i England. Dermed kan vi anerkjenne de evt. tidlige storkirker på Island etablert på 1000-tallet er et resultat av lokalmaktens økonomiske evne. Å bygge større private kirkebygg fungerer i tråd med deres monetære rikdom. Lite indikerer en større organisatorisk struktur hvor disse tidlige større kirkebygg videre knytter til seg et nett av mindre kirker, eller at en overordnet sentralmakt kontrollerer kirkene (B. Eypórsson 2005a, 64-66). Den tidlige kirke på Island må dermed analyseres i sammenheng med sin lokalitet på enkeltgården og den sosiopolitiske tilknytning. Den lokale elite ville kunne styrke sin lokale sosiale status i å bygge stort. En mindre velstående bonde/gode vil dermed bygge en mindre kirke etter beste økonomiske evne. Alle kirker i middelalderens Island var gårdskirker; det er evt. det administrative, økonomiske og eierforhold som differensierer mellom de ulike kirketyper. Likevel er dette en kategorisering vi ikke ser definert før langt inn i middelalderen (M. Stefánsson 2000, 12). Kirkene er lokalt begrenset i sin funksjon. Fraværet av konge og riksmakt vedlikeholder med dette den førkristne struktur for ideologi og sosiopolitiske situasjon. Det er ikke før administrasjonen, slik vi kjenner den fra den universelle institusjonelle kirke, slår rot i det islandske landskap, at en kristningsprosess er tydeliggjort. Slik analysen viser kan dette langt fra kun knyttes til Alltinget i 999/1000 AD. Igjen står vi ovenfor de ulike aspekter vi finner mellom tradisjon og institusjon.

5.0 FRA RELIGIØST VENDEPUNKT TIL SOSIOPOLITISK KONTINUITET

- et nytt teoretisk perspektiv på kristningen av Island

Ble det islandske samfunn kristnet og religiøst omvendt ved tusenårsskifte? Eller ligger fokuset ved dette tidspunkt i det juridiske sosiopolitiske perspektiv? Religiøse skikker, som ny gravskikk og lovpålagt endring i rituell kult slik lovmaterialet viser, ser ut til å endres i stor grad. De få eldre skikker som etter møtet ved Alltinget i 999/1000 AD. fortsatt skal være godtatt, sies likevel å bli forlatt etter kun få år, ifølge *Íslendingabók*. Var det så enkelt som Ari fróði her skal ha det til? Sannsynligvis ikke. Nye lover fra den kristne skikk er på vei inn og forsøker å erstatte gamle tradisjoner. Dette uttrykkes i tiden også i de lingvistiske begrepene om den fortidige *forn siðr* og den kommende *nýr siðr*. Samtidig er det avgjørende å vedkjenne at et antatt skille mellom en de moderne oppfattelser av samfunnets institusjoner som *religion* og *politikk*, ikke nødvendigvis herved kan rette søkelys mot hendelsen i 999/1000 AD. Dette er ikke et religiøs *eller* sosiopolitisk vendepunkt. Religion og politikk er på mange måter to sider av samme sak i overgangen til den tidlige middelalder i nord. Disse elementer er generelle fungerende verktøy i maktkampen for utvikling av den sosiopolitiske struktur, og kan ikke med enkelhet skilles fra hverandre (J.H. Aðalsteinsson 1999, 89; Steinsland 2005, 13-14).

5.1.0 DEN ISLANDSKE SOSIALE KAPITAL

Det er et gjennomgående trekk ved den islandske identitet, slik den gjerne presenteres i middelalderens sagalitteratur, at den sosiopolitiske maktkamp defineres av et redistribusjonsprinsipp. Å tilegne seg økonomisk monetær rikdom er anerkjent som sosialt akseptabelt. Derimot å holde på rikdommen, og å hamstre økonomisk kapital kun for eget bruk, vil føre til negative sosiale reaksjoner. Den sentrale maktstilling var dermed avhengig i å både kunne motta men også samtidig å kunne gi. Å gi tilbake, fungerte både i fysisk og psykisk form, som del av samtidens ideologi. En fysisk gave forventer gjengave, men ikke nødvendigvis av samme type målbare verdi. Den kulturelle og symbolske kapital vil kunne måles i samme skala som den økonomiske, og disse fungere da om hverandre. Den islandske og skandinaviske identitet fra vikingtid og middelalder kjennetegnes også av gruppetilhørighet. Her spiller enkelte essensielle faktorer viktige roller; å være del av det sosiopolitiske samfunn, være tilknyttet en gode/høvding, opprette og bevare vennskapsforhold og å anerkjennes i tråd med sin sosiale status. Dette viser individets sosiale tilhørighet. For å kunne delta i samfunnets nødvendige institusjoner, som økonomisk utveksling, politisk diskurs, maktkamp, inngåelse av ekteskap og vennskapsallianser, religiøs

tilhørighet og sosiale symbolske arrangementer; benyttes ulike typer kapital. Den økonomiske kapital vil kun fungere godt i de mellommenneskelige interaksjoner i tråd med redistribusjonsprinsippet. På samme måte utnyttes også den kulturelle og symbolske kapital. Å disponere sosiale posisjoner, fungerende som bindeledd til essensielle kulturelle nødvendigheter, som politikk, økonomi og religion, vil gi besittelse av kulturell og symbolsk kapital. De nødvendige tjenester, verdier og funksjoner man kan tilby i kraft av sin stilling, definerer dette. På denne måte anerkjenner vi dermed den islandske sentralplassens og storgårdens samtidige funksjon sosiopolitisk, slik den benyttes av storbonde eller gode. Jo flere kulturelle elementer en gode kan råde over, jo mer stødig og forutsigbar er hans maktstilling. Den etablerte sentralplass innehar potensielt disse sosiale kategorier. Godens sosiale kapital øker i takt med hans utnyttelse av sine muligheter i lokalsamfunnet (jfr. Bourdieu 1977; J.V. Sigurðsson 2010; 1993, 138-140).

5.1.1 Å BYGGE KIRKE SOM SOSIAL KAPITAL

I tiden i møte med den nye kristne skikk vil det dermed være naturlig for enhver økonomisk habil storbonde og gode å etablere kirkebygg i tilknytning til sin hjemmegård. Kirkebygget er da fungerende som symbolsk kapital, og vil forsøke å sikre religiøs legitimitet knyttet til gården og gårdseieren. Den tidlige etablering av kirken vil sikre lokalmaktens maktkontinuitet, i en tid definert av sosial og kulturell endring og økende maktkamp.

Orri Vésteinsson (2000) fremmer i sin teori, den potensielle idéverdenen som ligger bakenfor disse tidlige kirkebygg. Den førkristne gravplass finner tradisjonelt sin lokalitet direkte utenfor tunet og er definert av dens tilknytning til enkeltgården. Gravplassen er privat og kun fungerende for gården, hvor familien opprettholdt sin praksis gjennom generasjoner. Den førkristne gravskikk ser ut til å bli mer eller mindre forlatt rundt tiden kristendommen skal bli innført på Island. Likevel må den enkeltstående gård og familie selv nødvendigvis praktisere kristen gravlegning av sine døde, da et utbredt presteskap og kirkevesen ikke er etablert så tidlig i kristningsprosessen. Resultatet blir dermed, slik Orri argumenterer, en videreføring av essensen i den førkristne gravskikk, hvor lokalisering av graven rett utenfor gårdstunet videreføres. Det ser ut til å være vanlig å etablere et kirkebygg enten ved den nye gravlund, eller i hvert fall i løpet av meget kort tid etter skiftet. Kirkebygget er her privat og skal fungere som kult- og rituallokalitet for den enkeltstående gård og familie. Arkeologiske undersøkelser viser at de tidlige kirkerom er gjennomgående meget små, kun tilpasset mindre folkegrupper og ikke for større forsamlinger. Som et fysisk symbol på minnet om forfedre og familien forut (B. Eypórsson 2005a, 22-26; O. Vésteinsson 2000, 56-57) viderefører altså

dette bygget den samme sosiale symbolske og ideologiske funksjon den opphøyede elitens gravhaug hadde hatt i århundrene frem mot kristendommens inntog i landet.

5.1.2 IDÈEN OM DEN FØRKRISTNE GRAVHAUG I NORD

Gravhaugen er i den førkristne nordeuropeiske kontekst, sterkt ideologisk meningsbærende i sin samtid. Her bringer den monumentale gravlegning videre minnet om den avdøde. Graven legitimerer opphav og genealogisk linje, og styrker dermed berettiget sosiopolitisk makt og ideologi i lokalsamfunnet. Minnesmerket fungerer altså symbolsk for den idéverden som var *da*, i opphavet for det kulturelle minnet; samtidig som det understreker det som er *nå*. Gravplassen er dermed et viktig element for å opprettholde sosiale og ideologiske strukturer fungerende *in situ*, gjennom lang tid (Bill & Daly 2012; Price 2008, 257-271; Skre 1997). Ideer om dette monumentale minnesmerket og gravlegningens ideologiske funksjon er ikke et eksklusivt nordeuropeisk og skandinavisk fenomen (se for eksempel: Acre 2000; Nelson 2000; Williams 1999). Det ideologisk legitimerende uttrykk som ligger i graven som symbol, er gjenkjennbart gjennom tid og rom; også inn i kristen tid. I den nordeuropeiske sammenheng ser vi at gravhaugen som fenomen strekker seg fra bronsealder (ca. 1800 – 500 BC.) og frem mot vikingtid og middelalder. Som meningsbærer er det for oss tydelig bekreftet av det arkeologiske materialet, at graven er sentral for analysen av et fortidig symbolspråk (Skre 1997, 39-41).

5.1.3 DEN KRISTNE KIRKE OG DEN VIGSLEDE JORD

Avløseren for den lange tradisjon av de førkristne gravhauger, kommer angivelig ved innføringen av den kristne kirkens skikk ved å gravlegge innenfor kirkegårdens vigslede jord. Understrekende elementer for dette kan vi finne i den vest-norske *Gulatingen*, bevart i håndskrift fra 1200-tallet. Dette materialet er nært beslektet med det *Grágás* (Kværness 1996, 24-26). I kap. 23 av *Gulatingen*, beskrives det hvordan alle medlemmer av det gode samfunn alltid må gravlegges i vigslet jord. Unntak gjelder evt. slikt som mordere, svikere og de som tar sitt eget liv. Kap. 28 forbyr all utøvelse av det som regnes som førkristen kult; spåkunst, galdresang og spådom er strengt forbudt. Videre kan vi lese i kap. 29 hvordan de førkristne tradisjoner med gravlegning i haug og ideer om landskap utenfor kirkegrunn, ikke lenger skal inneha et religiøst uttrykk. Verken gjennom tilbedelse av de førkristne guddommer, makter eller gjennom forfedrekult, skal landskapet utenfor kirkens grunn benyttes. Dette er ikke lenger sosialt akseptabelt og tilhører den gamle skikk.

Også i det tidligste kjente islandske lov materialet gjenkjenner vi flere av de samme ideer. I kapittelet om kristenretten, §2 i *Grágás* (*Codex Regius*), fortelles det om nødvendighet for vigslet jord til gravlegning ved alle dødsfall. På samme måte som i Gulatingsloven presiseres det at de individer som ikke er anerkjent som sosialt akseptable i samfunnet, ikke skal ha rett på begravelse innenfor kirkegårdens grenser. Vigslet jord er med på å opprettholde den sosiale balanse og definerer den sosiale sfære for individet, selv også i døden. §7 i *Grágás* spesifiserer at all rituell og kultisk aktivitet knyttet til den fortidige tradisjon, er straffbart med lovløshet. Ingen skal tilbe de hedenske guder, utøve magi, legge sin lit til dyr og naturlige elementer og lokaliteter, som magiske steiner. Heller skal man ikke opptre i en måte som vitner om rituell kultisk ekstase. Religiøsitet og rituell kultisk handling tilhører nå den kristne kirke og presteskapet. §3 forteller videre hvordan en kirke aldri skal flyttes fra sin originale lokalitet i landskapet. Kun ved evt. naturlig årsak, som jordskred og flom, eller ved godkjennelse fra biskopen, kan kirken relokaliseres. Om en kirke likevel må flyttes, er det avgjørende at kirkegården og benrester må følge med til den nye lokalitet; dette må forbli i den vigslede jord slik den er tilknyttet kirkestedet. Det presiseres her at alt av den tidligere kirkes rikdom og verdier, om det er landområder, husdyr, kirkens utstyr eller andre verdifulle gjenstander, skal nå kun tilhøre den nye kirken der bena gravlegges. Brudd med reglement rundt flytting av kirke, kirkegård og eiendom straffes med bøter. Det er her som om essensen i kirken defineres i dens administrative rikdom og eiendom og de gravlagte individer; som en selvfølgelig enhet.

Middelalderens litterære lov materiale er selvfølgelig av en yngre datering enn den tidligste kristne tid på Island, slik det er bevart for oss i dag. *Íslendingabók* forteller at det ved Alltinget i 1117 AD. ble bestemt at de islandske lover skulle skrives ned i en bok, og at den følgende vinteren ble dette arbeidet utført. Sannsynligvis er dette grunnlaget for det vi i dag kaller *Grágás*. *Grágás*, er bevart i to manuskripter, bevart fra sent 1200-tall. De to manuskriptene er *Konungsbók* (*Codex Regius*), som er den mest omfattende samling av lover, og *Staðarhólsbók* som har færre lover nedskrevet men ytterligere detaljerte beskrivelser av sitt materiale (J. Kristjánsson 2007, 117-118). De lange tidslinjer mellom litteraturens datering og tidsepoke i fokus, er igjen en teoretisk utfordring. Likevel kan materialet gi indikasjoner på funksjonen for den lokale kirke og kirkegård, slik middelalderens tradisjoner og det foregående minne er bevart skriftlig fra Island og Vest-Norge.

5.1.4 KIRKE SOM VIDEREFØRER AV TRADISJONELL IDEOLOGI

Orri Vésteinsson summerer opp essensen i den tidligste kirkes virke på Island med to hovedfunksjoner; kirken gir lokalitet for vigslet jord knyttet til gravlegning, og samtidig fungerer kirkebygget styrkende og vedlikeholdende for lokalmaktens symbolske kapital i sitt samfunn (O. Vésteinsson 2000, 49). På samme måte understreker Jón Viðar Sigurðsson (1993, 125; 2003, 51) og Hjalti Hugason (2000, 185-186) hvordan kirkebygget virker sosiopolitisk legitimerende i maktkampen. Denne tidsperioden sammenfaller også med den perioden Orri kategoriserer som Kristningsprosessen, fra ca. 990 – 1090 (se avsnitt 2.6.0) (2005, 72). Denne tiden skal dermed anerkjennes, ifølge denne avhandlings metodiske analyse, på bakgrunn av de tradisjoner som ligger etablert forut perioden; ikke med kun ved de nye idéer som ankommer med kristendommens innføring. Den tidligste islandske kirke er ikke et institusjonelt kristent gudshus på samme måte som de samtidige europeiske kirker raskt fungerer. Det finnes ingen organisert kirkeinstitusjon på dette tidligste tidspunkt som opprettholder den kristne universelle dogme og tradisjon. Disse islandske kirkene etableres og fungerer i tråd med den ideologiske tradisjon som stod rotfast i det islandske kulturelle minnet.

Samtidig, slik som lov materialet i *Grágás* viser om middelalderens senere islandske kirke, ligger det en direkte knytning mellom gravlagte individer på kirkegården og kirkebygget. Å flytte en kirke innebærer også en flytning av bein fra kirkegården, og all rikdom og eiendom skal selvfølgelig følge *beina*, ikke *kirken*, slik det spesifiseres i §3. Annet litterært kildemateriale støtter også opp under denne praksis. *Egils saga*, kap. 89, forteller om flytting av Egill Skallagrímssons bein fra hans hedenske grav, til vigslet jord til kirken i Mosfell i den aller tidligste kristne tid. Dette er et narrativ som har skapt mange interessante tolkninger og observasjoner etter de arkeologiske utgravninger ved Mosfell, lokalisert rett utenfor Reykjavík (Byock et. al. 2005, 199, 208). Også tilbake i Keldudalur i Skagafjörður ser vi lignende fenomener. De fire førkristne graver lokalisert 500 m. nord for kirkestedet var akkompagnert av ytterligere to graver som viste tydelige indikasjoner på at bein hadde blitt flyttet fra sine originale plasseringer. Dette har sannsynligvis skjedd i tidlig middelalder. Det har dermed blitt foreslått at dette, i likhet med det litterære og arkeologiske materialet om hendelser ved Mosfell, er indikasjoner på ideer om kontinuitet rundt gravlegningspraksis. Kirken er i den tidlige tid en nødvendig etablert lokalitet for gravplassen. Det tydeliggjøres her en sterk ideologisk tradisjon. Dette knytter førkristen tradisjon inn i den tidlige kristne tid på Island (R. Traustadóttir & Zoëga 2007, 72-73, O. Vésteinsson 2000, 56-57).

5.1.5 KULTBYGNING FØR KIRKEN I NORD?

Den skandinaviske arkeologiske forskningsdiskurs har i de siste år igjen vist tendenser til å bringe frem spørsmålet om faktiske separate kultbygninger fra førkristen tid. Disse skal ha vært tilknyttet høvdingens hall, ved jernalderens sentralplass. Arkeologisk materiale på det skandinaviske fastland, datert særlig til folkevandringstid (ca. 400 – 570 AD.) viser slike små bygninger direkte tilknyttet hallen. Disse har blitt tolket som konstruksjoner for kultisk formål og ikke til hverdagslig bruk, da de gjerne også viser arkeologiske funn etter ofringer som statuetter og lignende gjenstander. Den tydelige sammenheng mellom slike mindre kultbygninger og gravritualer fremhever også lignende aspekter ved tolkningen av gravhaugen. Ideer om at gravhaugen er bygget som et ”hus for de døde”, er utbredt blant forskere (jfr. Gunnell 2001, 8-9). Nordeuropeisk arkeologisk materiale viser disse kognitive tendenser helt tilbake til bronsealder, og tradisjoner rundt dette trekker enormt lange tidslinjer. Slik som Terry Gunnell (2001, 9; se også McNicol 1997, 169-179) viser, finner vi ingen slike mindre kultbygninger i det islandske arkeologiske materialet tilknyttet hallen fra førkristen tid. Gunnell argumenterer dermed for at det er hallen som fungerer som de religiøse og kultiske sentra på Island i tiden. Jeg ser ingen grunn til å motstride denne analysen, da hallen er det sentrale sosiale rom slik enkeltgården er strukturert i jernalder og middelalder. I denne sammenheng vil jeg nå likevel også argumentere for at; om vi analyserer de tidligste små private kirker på Island i lys av den foregående ideologiske tradisjon, gir disse tidlige kirkene et lignende uttrykk på linje med de små tilknyttede kulthus på det skandinaviske fastland. Det kulturelle minnet, både i det islandske men også hos deres naboer på fastlandet i øst, viser de tidligste kirkebygg fungerende i tråd med flere århundrer av etablerte tradisjoner. Slik Orri (2000, 57-57) blant flere analyserer, var disse kirkene nettopp private kultiske bygg direkte knyttet til gravlegninger, i tråd med sterke etablerte skikk og sedvane. På denne måte er de også analysert som et ”hus for de døde”. Plassering, størrelse og brukervennlighet tilsier at bygget var privat lokalt fungerende, direkte knyttet til gudens/storbondens gård og hall. Å argumentere for parallell mellom Skandinavias potensielle kultbygninger fra folkevandringstid til Islands aller tidligste kirkebygg, er muligens å trekke strikken noe langt, med hensyn til tid og rom. Likevel kan dette være med på å understreke ideer og kognitive aspekter i kontinuitet; som del av det felles kulturelt minne i nord, brakt fra Skandinavia til Island fra landnåmstid.

Slik Olaf Olsen (1966) argumenterte for en ikke-eksisterende fullverdig teori for kultstedskontinuitet fra en førkristent lokalitet til plassering for den kristne kirke, vil min hypotese også her passe med McNicols senere kritikk av Olsen (McNicol 1997, 226).

Kontinuitet trenger ikke nødvendigvis å sees i overgang *fra* ”hov” *til* kirke, men ved videreføring og benyttelse av rom/landskap som tradisjonelt anerkjennes som kultisk sfære og meningsbærer. Vi trenger ikke å lese kirke som avløser, men heller som et nytt type uttrykk for rituelt rom og lokalitet. McNicol understreker at det aldri har vært noe akademisk fokus på Island mot å undersøke en mulig direkte videreføring av et førkristent kulthus som lokalitet for den kristne kirke (1997, 169-179). Ingen slike bygg attestert arkeologisk, i forskningstradisjonen. Jeg mener vi må revurdere denne eldre påstand, og myke opp de analytiske rammer. Vi skal ikke lete etter brudd med rom benyttet til kultisk formål, i analysen. Jeg vil argumentere for at hvis det tidligste kirkebygg på Island ikke analyseres i direkte relasjon til den senere kristne institusjonelle kirke, åpnes ett nytt perspektiv. Dette nye bygg representerer et annerledes aspekt enn et kultisk sosialt kristent senter; det er fungerende som en videreføring av ideologiske elementer for førkristen gravskikk. Det er benyttet sosial kapital som finner verdi i tråd med etablerte tradisjonelle tankesett. En slik analyse åpner også for den lengre overgangsperioden vi må anerkjenne for det islandske samfunnets vei fra tradisjon og mot institusjon.

5.2.0 KIRKE OG MAKT I UTVIKLING PÅ ISLAND

Jón Viðar Sigurðsson (1993, 39-68) beskriver tiden fra etableringen av Alltinget ved Þingvellir i 930 AD. og frem til ca. 1050 AD. som en politisk etableringsperiode; den såkalte *Sagatiden*. Den politiske struktur er i denne tid ustabil. Godord skifter og maktkampen viser stadig forandringer, slik sagalitteraturen forteller. Fra midten av det 11. århundre ser vi hvordan godordene viser til sterkere stabilisering i hver fjerding og, slik Jón Viðar fremmer som hypotese, at det på det tidspunkt fantes omtrent 50-60 godord på landsbasis. Mange elementer er med på å stabilisere den politiske struktur, og innføringen av kirkeinstitusjonen må kunne anerkjennes som å være én av flere avgjørende faktorer, slik jeg analyserer denne prosess. Jón Viðar (1993, 68) understreker at opprettelse av ytterligere flere godord ved utgangen av sagatiden og inn i *Sturlungatiden* (ca. 1050-1220 AD.), ser ut til å stagnere nærmere overgangen til 1100-tallet. At den islandske kirkes karakter i det 11. århundre må anerkjennes i lys av sin samtidige funksjon, er selvsagt. Vi har å gjøre med et sosiopolitisk lokalt symbolsk element i denne tidlige tid, ikke en egen institusjonell etablert maktpolitisk aktør. Kirker styrker den sosiopolitiske lokalmakt og sentralplasser, ikke kirkeinstitusjonen selv. Lokalmakten stabiliseres i tråd med ulike elementer av tilgjengelig benyttet sosial kapital.

Snorri Sturlussons bestrebelser i den islandske maktkamp på 1200-tallet illustrerer hvordan sekulær maktelite også bevisst benytter seg av den kirkelige stødige institusjon, da denne er senere etablert – men på dette tidspunkt i en større regional setting. I Snorris tid er kirkeinstitusjonen sterk. Samtidige maktsentra, slik som Snorris eget Reykholt, knytter sammen den sekulære og kirkelige makt på et høyt administrativt plan. Med Reykholt etablerer Snorri sitt høvdingsete, og gjennom kirkesenterets lærde miljø utvikles en sterk skriftkultur som skal definere det vi kjenner som vår største arv fra den islandske middelalder (B. Eypórsson 2005b, 105). Også i sin egen samtid kan vi anerkjenne Snorris kulturelle kapital i det etablerte Reykholt både i det økonomiske og det generelle potensiale i kirkesentraet. Litterære produksjoner, slik som med *Heimskringla*, kunne fungere i sin samtid som ideologisk legitimerende historier til benyttelse for Nordens maktelite. Slik kan det se ut til at Snorri tok i bruk enda et symbolsk og kulturelt element for å etablere sin sosiopolitiske posisjon både på Island, men også å kontakt med den norske kongemakt hvis innflytelse på det islandske samfunn snart skulle vise seg avgjørende i tiden (Jón Viðar Sigurðsson 2005, 193; Tulinius 2009, 48-69). Det er i kraft av kirkeinstitusjonens potensiale, i dens teknologiske kunnskap om skrivekunsten, at Snorri har mulighet til å øke sin sosiale kapital. Vendepunktet for muligheten i kirken, som vist her, ligger dermed ved opprettelsen av *staðir* fra 1100-tallet. Kirken er da på vei mot den etablerte institusjon med en økende sosial regional innflytelse kraft av sin økonomiske ekspansjon. Orri Vésteinssons inndelinger for Islands kristningsprosess (se avsnitt 2.6.0), viser den tidligste periodes slutt nettopp ved opprettelsen av *staðir*. Det ligger intet fokus mot en sentraliserende enhet som definerende, slik som etableringen av bispesetet ved Skálholt i 1056 AD. Vendepunktet er knyttet til lokalmaktens utnyttelse av kirkens økende potensiale, slik den fungerer i lokalsamfunnet.

De tidlige kirkebygg på Island, slik det kan eksemplifiseres i Skagafjörður, har hatt en annerledes økonomisk, symbolsk og sosial funksjon på 1000-tallet, enn hva 1100-tallet institusjonelle *staðir* viser. Allerede på 1000-tallet bygges kirker på de gårder som ønsker å styrke sin lokalmakt (J. V. Sigurðsson 1993, 125-126). Dette skjer da også lenge før etableringen av tienden. Kirken vil dermed kunne, før 1100-tallet, anses i større grad som symbolsk enn som økonomisk kapital. Ved overgangen i 1096/97 AD. er kirken i tydeligere analysert i lys av den voksende økonomiske kapital. 1200-tallets modeller av et innflytelsesrikt maktsentra var produkt av en lang tradisjon og en voksende organisert institusjon. De tidligste *staðir*, hvor både politisk, økonomisk og religiøs kontroll finner sin plass, er bevisst etablert allerede ved inngangen til 1100-tallet. De senere mektigste av disse skal ha vært etablert meget tidlig i denne prosessen (B. Eypórsson 2005b, 116). Å bevisst

samkjøre gård og kirke som administrativ enhet, illustrerer videreføringen av kirken og transenderer sentralplassens institusjonelle potensiale. Dette viser den samtidige lokalmaktens agency i beregnelig benyttelse av tilgjengelig sosial kapital. Kirken tildeles her en ny rolle og betydning. Muligheten til å økonomisk være kapabel til å etablere *staðir* må også kunne anerkjennes i en tid mot stabiliserende maktstruktur, og ytterligere stødige godord over hele Island. Lokalmakten fungerer mer og mer nå i et større regionalt område, og ideer om den lokale innflytelse er ikke lenger nok for maktkampen. Den tidlige middelalder og institusjonens etablering inn i 1100-tallet er dermed her med på å bygge et brattere hierarki enn det islandske samfunn tidligere har sett.

5.2.1 HÓLAR I HJALTADALUR OG NIDAROS I TRONDHEIM

Selv om vi ser et vendepunkt ved etableringen av *staðir* ved inngangen til 1100-tallet, er det likevel interessant å se Hólar som bispesete fra 1106 AD. i parallell med det norske bispesetet i Nidaros, Trondheim. Nidaros bispesete ble opprettet i sammenheng av norskekongen Olav Haraldssons kristningsprosess. Dette knyttes gjerne til det historiske avgjørende slaget ved Stiklestad i 1030 AD. I den etablerte middelalderby i Trøndelag, ligger bispesetet separert fra de øvrige landlige jordbruksbosetninger og fra 1100-tallet dominerer både katedral og biskopens residens dette urbane bylandskap. Her gjenspeiler arkitektur maktens sentraliserte landskap i middelalderens Norge. I dette perspektiv ser vi hvordan Hólar bispesete i Skagafjörður gir et ganske annet sosiopolitisk fysisk uttrykk. Hólar er etablert i et mer desentralisert landskap, knyttet til en enkeltgård. Intet annet er å vente på middelalderens Island. På denne måten vil biskopen og Hólar, som aktør i den lokale og regionale maktkamp, spille på de samme premisser som goder og storbønder gjør i tiden (Bauer 2008, 76-88). Hólar har ikke monopol på verken kirkebygget eller annet arkitektonisk symbolsk bygg. Kirkeinstitusjonen i Skagafjörður har intet annet utgangspunkt enn å videreføre og å fungere med de etablerte ideologiske tradisjoner i lokalsamfunnet; som én av flere aktører i maktkampen i nord. Parallelt med Nidaros er dermed Hólar et bispesete bygget på mye eldre strukturer, og presenterer ikke et nytt maktuttrykk for lokalsamfunnet.

5.3.0 KIRKE OG MAKT I SKAGAFJÖRDUR

På tross av forholdsvis få bekreftede lokaliteter med opphav fra landnám med kontinuitet inn i middelalder, viser materialet at Skagafjörður i sin helhet at samfunnet bygger på lange tradisjoner fra det 9. århundre. Tingstedet ved Hegranes vitner om etablert lokal sosiopolitisk struktur, og opprettelsen av bispesetet Hólar i Hjaltadalur i 1106 AD. viderefører og

understreker områdets karakter om et stadig maktuttrykk i nord. Et stort flertall av landnåmsgårdene kan hverken bekreftes eller avkreftes som potensielle lokaliteter for tidlige kirker, da arkeologiske undersøkelser kun har tatt for seg en brøkdel av mulighetene i området. De generelle arkeologiske materialet i Skagafjörður og Island er sparsommelige, og dette er et vedvarende problem for forskningsdiskursen. Middelalderens litterære materiale mangler også geografisk fokus mot Skagafjörðuområdet og dermed er kildematerialet problematisk og fragmentert. Det er interessant å merke seg at fra de 51 landnåmsmenn som *Landnámabók* beretter om fra området, er det i *Grettis saga* kun 6 stormenn som presenteres ved Grettes ankomst i Skagafjörður. De få kirker som er arkeologisk registrert fra Skagafjörður, viser likevel at lokalitetene følger mønster etablert ved landnám, og viderefører mange kjente tidlige bosetninger. Det sosiopolitiske landskap viser ingen større endringer, heller ikke ved etableringen av Hólar i 1106 AD. Parallelt til prosessen rundt etableringen av Islands første bispedømme i sør ved Skálholt i 1056 AD., kan vi lese i *Jóns saga helga* hvordan Skagafjörðurs goder i 1106 AD. ikke viser en maktkamp på like høyt nivå som i sør. 50 år før opprettelsen av Hólar, ser vi hvordan haukadølene, en mektig godeætt i sør, var tydelig representert ved opprettelsen av bispesetet ved Skálholt. Haukadølene har tydeligvis forstått potensialet kirkeinstitusjonen bærer med seg. I nord kranbler de lokale godene isteden om hvem som må gi fra seg land og lokalitet til det nye bispesetet som skal opprettes. Slik Orri (2000, 34-35) beskriver det, ser det ut til at godene i Skagafjörður mangler interesse og/eller organisasjon seg imellom til å kunne gripe denne potensielle makt og innflytelse bispesetet vil kunne inneha. Til slutt er det kun for et fordelaktig giftermål for sin sønn og familiære tilknytninger, at Illugi Bjarnarson i Hjaltadalur gir opp landområdet som skal bli ett av nord-Islands største makt og kultursenter i flere århundrer fremover. Den sosiopolitiske struktur i nord er altså av et annet uttrykk enn i sør. Dette understreker igjen det avgjørende fokus for analysen mot de mindre sosiopolitiske lokale samfunn, for å kunne forstå kristningsprosessen. Om de skriftlige kilder forteller sannheten eller ikke om haukadølene i sør og godene i nord, er selvfølgelig usikkert. Likevel viser tendensen ulike handlingsmønstre og hendelsesforløp mellom nord og sør. Materialet som forteller om samfunnet i Skagafjörður, viser lange saktegående linjer om bevarte tradisjoner og en vedvarende ideologi. Det samme kan ikke nødvendigvis sies for alle lokalsamfunn på øya i vest.

5.3.1 KIRKER OG KONTINUITET I SKAGAFJÖRÐUR

Kontinuitet kan konstateres i arkeologisk og litterært materialet for bosetning og senere kirke ved Steinsstaðir, sør for Hegranes. Også bosetninger og kirker ved Neðri-Ás, Hov i

Hjaltadalur, i Hegranes med tidlig etablert bosetning og senere Garður kirke, viser alle det samme. Mið-Grund kirke bygges i Blönduhlíð, hvor bosetning finnes allerede fra landnám. Kristne graver legges ved Seyla i Langholt, som også er bosatt fra den tidligste tid (se figur 3 over). Ingen av disse kirker eller kirkegårder vitner om nevneverdig offentlig sentralt bruk for det større lokalsamfunn i det 11. århundre. De er alle små i størrelse og er av privat karakter. Materialet vitner om bosetninger og kirker for den lokale familiære sfære. Et avgjørende perspektiv rundt disse typer av tidlige kirkebyggene i denne analysen er hvordan de faktisk be oppfattet av lokalsamfunnet også utenfor gårdsenheten selv. Det er dermed interessant å se hvordan enkelte av disse tidlige kirkene ikke nevnes eller anerkjennes litterært i det som er kjent som *Auðunarmáldagi* fra 1318 AD. Dette er den eldste *máldagi* kjent fra Hólar bispedømme. Slike registreringer forteller mye om kirkeinstitusjonen i middelalderen, ved slikt som en kirkes administrative detaljer om eide verdier, landområder, inntjening og lignende. At *Auðunarmáldagi* ikke nevner kirken på Neðri-Ás, er en interessant indikasjon på hva som faktisk skal kunne regnes som anerkjent kirke og del av den senere kristne institusjonen i tiden. Neðri-Ás er arkeologisk og skriftlig bekreftet som bosetning fra tidligste kristne tid i Skagafjörður og skriftlige kilder forteller om dens levetid frem til ca. 1250 AD. *Þorvarðr þáttr* i *Kristni saga* (se avsnitt 3.2.3) vitner om denne kirke som Islands tidligste kirkebygg, og tradisjonen ved Neðri-Ás virker åpenlagt. Også det senere kirkebygget, datert til 1200-tallet, som har blitt avdekket arkeologisk ved Hov i Hjaltadalur, er ikke inkludert i *Auðunarmáldagi*. En mulig tendens fra Hólars hold kan her vise til en avskrivning av enkelte kirkebygg som del av den institusjonelle kirke, slik den fungerer tidlig på 1300-tallet. Om kirkene er forsvunnet og glemt på dette tidspunkt, er usikkert. Men Hólar viser i hvert fall ingen anerkjennelse av lokalitetene (Bauer 2008, 14-16). Også Jón Viðar Sigurðsson (2003, 50) viser til at i den tidligste kristne tid ble det over hele Norden bygget ulike typer kirkebygg, som viser til ulike funksjoner og status. Kan vi da i Skagafjörður se en rest av en holdning til hvilke kirkebygg som er faktisk del av den kirkelig institusjon? Kirker som isteden var bygget til privat bruk, som ikke hadde den rette administrative struktur og i det hele tatt rett sosial betydning som del av en universell kristen kirke? Keldudalur (R. Trausradóttir & Zoëga 2007) er igjen også enda en lokalitet som kan indikere dette, da det er kun det arkeologiske materialet som bekrefter at lokaliteten har hatt både kirke og kirkegård i den tidlige kristne tid. Ingen skriftlige kilder bekrefter at det har eksistert hverken kirke eller kirkegård ved Keldudalur.

5.4.0. SKAGAFJÖRÐUR OG SOSIOPOLITISKE RELASJONER I NORD

Slik som *Íslendingabók* kap. 5 indikerer, var de politiske strukturer i nord ikke nødvendigvis uten utfordringer i det 10. århundre. Allerede da landet i 965 AD. ble delt inn i fjerdinger ville ikke lokalsamfunnene i nord godta denne sammenslåingen av politiske områder. De satte som krav at istedenfor 3 lokale tingsteder, som var vanlig innad alle de sørlige fjerdinger, ville folket i Norðlendingafjórðungur ha 4 lokale tingsteder. *Íslendingabók* spesifiserer her at de som bodde nord for Eyjafjörður, i Þingeyjarþing, ville ikke delta ved vårtinget i Vöðlaþing i Eyjafjörður. Samtidig ville de som bodde vest for Skagafjörður, ikke delta på vårtinget i Hegrernes, men heller ved sitt eget tingsted i Húnavatnsþing i Húnaþing. Det er lokalsamfunn tidlig etablert som her er i fokus. På tross av en økt tendens mot nasjonalisering og organisering av øya som helhet på dette tidspunkt, viser politiske interaksjoner i nord at tradisjoner står sterkere enn fornying. Forholdsvis lite er kjent om Skagafjörður i sagalitteraturen og de øvrige skriftlige kildematerialet, i kontrast til områder både til øst og vest. Slik Jón Viðar Sigurðsson (1993, 70) viser, faller Skagafjörðuområdet mellom to områder med stor politisk aktivitet beskrevet i litteraturen; mellom Húnavatnsþing i øst og Vöðlaþing og Þingeyjarþing i vest. Disse godord-sonene kan dermed anerkjennes i å ha hatt en mer aggressiv politisk utvikling, og maktkonsentrasjonen ved Skagafjörður og Hegransþing har et mer fredelig uttrykk. I Norðlendingafjórðungur ser vi to riker vokse frem, knyttet til fremstående familier. Det tidligste, fra ca. midten av 1000-tallet er dominert av ásbirningene, og er knyttet nettopp til Skagafjörður og Hegransþing. Riket strekker seg



FIGUR 4.

Kart over fjerdinger og lokale vårting, Island

utover 1100-tallet derfra mot vest, helt over til den østlige del av Húnavatnsþing. Det er også ásbirningene som etablerer benediktinerklosteret ved Reynistaðir i 1295 AD. ca 10 km sør for sørkysten av Skagafjörður (se figur 5). En stødig politisk struktur etableres altså her tidligere enn i området mot øst. Der finner et rike sitt utgangspunkt i Eyjafjörður, og inkluderer med tiden områdene som omfattet både Þingeyjarþing og Vöðlaþing. Likevel skjer ikke dette før 1180-årene med Guðmundr dýri, som da kontrollerer i hvert fall to godord i Eyjafjörður, i følge litterære kilder (G. St. Sigurðarson et. al. 2006, 11; J. V. Sigurðsson 1993, 70-75). Ved 1300 AD. kjenner vi i Skagafjörður til 6 etablerte *staðir*, inkludert Hólar. Parallelt ser vi at ved samme tidspunkt i Eyjafjörður i øst, finner vi hele 13 *staðir*. Skagafjörður har 5 kirker inkorporert i den sentralkirkelige institusjon. Samtidig finner vi ingen inkorporerte kirker i Eyjafjörður, kun et stort antall bondekirker. Figur 5 illustrerer distribusjon av *staðir* og inkorporerte kirker i Eyjafjörður og Skagafjörður. Bondekirker og *staðir* på partseiekirkesteder, altså økonomiske og administrative mer lavtstående kirkesteder, er utelatt fra illustrasjonen, da de ikke gir indikasjon på ulikheter mellom de to fjordene. Ulikhetene kan her sees i samfunnets øvre lag. Tendensen i Eyjafjörður ved 1300 AD. viser dermed at det finnes en lokal maktkamp over tid som har resultert i mange større økonomiske gårds og kirkelige enheter, *staðir*, enn hva det samtidige materialet viser i Skagafjörður. Her defineres maktstrukturen av færre men sterke aktører ved siden av den institusjonelle kirke, i tråd med en brattere hierarkisk struktur. Da Hólar etableres ligger lokalsamfunnets nye fokus mot



Nr	<i>Staður</i>	Område
1	Fagranes	Reykjaströnd
2	Staður (Reynistaðir)	Reynistaðarhreppur
3	Mælifell	Lýtingsstaðahreppur
4	Goðdalir	Lýtingsstaðahreppur
5	Hólar	Hjaltadalur
6	Fell	Sléttahlíð
Nr	Inkorporert kirke	Område
7	Miklabær	Óslandshlíð
8	Viðvík	Viðvíkursveit
9	Hofsstaðir	Viðvíkursveit
10	Ripur	Hegranes
11	Glaumbær	Seyluhreppur

FIGUR 5.

Kart og oversikt over *staðir* og inkorporerte kirker i Skagafjörður og Eyjafjörður, 1300 AD. (data: M. Stefánsson 2000, 320)

institusjonen – ikke hos de ulike stormenn og deres eventuelle lokale maktkamp. Det er meget interessant, tross kanskje ikke særlig overaskende, å merke seg at det er nettopp i Skagafjörður senteret for Hólar bispedømme lokaliseres i Hjaltadalur i 1106 AD. Institusjonens kirkesentra ser ut til å bevisst finne sin plassering i et område kjent for lite sosiopolitisk utfordring, hvor vi ikke finner litterært bevart minne om den stadige maktkamp. Skagafjörður domineres av få, men kontinuerlige lokaliteter. Samtidig finner vi ingen enorme sentralplasser eller større sosiopolitiske utfordringer. Potensialet for å etablere sterke og større sentralplasser her, er allerede tidlig er tilstede. Likevel kjennetegnes ikke samfunnet bosatt rundt fjorden av maktkamp eller sterk sentralisering før ankomsten av kirkeinstitusjonen. Institusjonen er altså det store vendepunktet for lokalsamfunnet i tiden. I dette perspektiv kan vi analysere den sosiopolitiske tendens i Skagafjörður fra landnám og frem mot kristning som en mer horisontal utvikling enn hva som skulle være forventet i den norrøne verden i samme tid. Særlig kommer dette til uttrykk med tanke på deres islandske naboer i både øst og vest, og ikke minst tilbake i Skandinavia.

Med utgangspunkt i den ideologiske struktur fra jernalderens Skandinavia, ligger symbolsk uttrykk i Skagafjörður i det lokale og i gårds-strukturen selv; ikke mot et større regionalt funksjonelt system. Slik som ved den voksende europeisk *rex iustus* ideologi, med kongemakt og kirken på topp i et nasjonalt perspektiv, er nye tankesett i ekspansjon på det europeiske kontinent, etter hvert som den kristne institusjon finner sitt fotfeste. Parallelt med det islandske samfunn ser vi da hvordan det på det skandinaviske fastland, synes en sterkt hierarkiske utviklende tendens allerede fra yngre jernalder. Fremover utvikler disse samfunn sterk sentralmakt, kongemakt og med tiden også den overordnede kirkens institusjonelle makt. Historien er annerledes på Island og i Skagafjörður. Det er ikke før Hólar etableres, at det lokale på mange måter må vike for det regionale og etter hvert nasjonale. Fraværet av sterk sentralmakt som kirkeinstitusjonen kan spille på lag med, gjør at kirkeinstitusjonen selv må være sentralmakt og må finne sin geografiske lokalitet der dette faktisk er mulig. I Skagafjörður skapes sosiopolitisk rom for den kirkelige institusjons fotfeste uten større utfordringer i nord. Hólar kan dermed enkelt gjøre krav på sin plass i dette lokalsamfunn, og videre derfra hele det nordlige Island.

Dette bildet av en kirkeinstitusjonell makt fra 1100-tallet er dermed totalt annerledes enn det kirkebygg vi møter i den aller tidligste middelalder på Island. Vi ser at et brudd i den lokale sosiopolitiske struktur kommer med kristendommen; men bruddet ligger ikke knyttet til Alltinget i 999/1000 AD. Vendepunktet kommer når institusjonen slår rot i det islandske samfunn, og dette vil la seg vente enda et århundre inn i middelalder.

6.0 KONKLUSJON

Den sosiopolitiske situasjon og det ideologiske utgangspunktet ved starten av den kristne tid på Island, er av ulik karakter mot den skandinaviske. Utviklingen fra landnåmstid og fremover, videreførte ideologiske elementer som sto sterk ved tusenårsskiftet på øya i vest. På det skandinaviske fastland har samtidige tankesett blitt påvirket av de tydelige institusjonelle og ideologiske strømninger fra det kontinentale Europa. Med andre ord; Norge kristnes på bakgrunn av nyere tankesett med rom for den nasjonale institusjon og den økende hierarkiske struktur. Island møter derimot kristendommen med utgangspunkt i en eldre tradisjon, og omfavner den tidlige kristne strømning i tråd med sin skikk og sedvane. Dermed må kristningsprosessen på Island kun anerkjennes som lokalt fenomen. Gjennom en metodisk analyse, med utgangspunkt i det teoretiske rammeverk fra den skandinaviske sentralplassdiskurs, kommer det islandske materialet til sin rett. Kirkebygget er ikke nødvendigvis kirke i den tidlige middelalder på Island.

Analysen i denne avhandlingen av materialet vedrørende Skagafjörður, er i denne sammenheng ikke fremhevet som illustrasjon på kristningsprosessen på Island som helhet. Materialet viser heller hvordan tendenser i kristningsprosessen på Island må analyseres annerledes, enn det som foregår parallelt på det skandinaviske fastland. Skagafjörður er et område som spiller en avgjørende rolle i den islandske kirkes etablering og historie. Samtidig viser dette lokalsamfunnet et ulikt uttrykk enn sine naboer på øya. Dette understreker Islands kristningsprosess sterke lokale karakter; i tråd med den førkristne sentralplassens tradisjonelle tolkingsmodell.

6.1.0 ”FOLK SKULLE KUNNE BLOTE I LØYND, OM DEI VILLE (...)”

Etter det endte Alltinget ved Þingvellir i 999/1000 AD., da folk vender tilbake til sine hjem og hverdagen igjen tar til, er ikke stort endret. Det er altså de kommende lokale prosesser som må være oppe for analyse. Fraværet av den sterke sentralmakt understreker det faktum at den islandske tidlige kristne tid må analyseres på bakgrunn av den førkristne sentralplassdiskurs. Uten det etablerte hierarkiske mønster med kongemakt/sentralmakt og en begynnende institusjonell samfunnsstruktur, må religiøsitet og vår analyse av det religiøse rom bygge på den tradisjon og sedvane som ligger forut, bevart i det kulturelle minnet.

I denne sammenheng må vi dermed spørre hva Kristendommen betydde for det islandske samfunn i denne første såkalte kristne tid? Det ligger som en rød tråd, slik det beskrives i *Íslendingabók*, at det største problemet ved Þingvellir i 999/1000 AD. var loven og de motstridende juridiske praksiser som fantes mellom to grupperinger. Dette gjør en

endring av skikk nødvendig for å bevare fred. Lovsigemannen Þorgeirr, som talsmann ved Þingvellir for den nye skikk, fremhever at det var gjennom kristningen av samfunnene i Skandinavia, at de fant fred i maktkampen på fastlandet. Det islandske samfunn kunne på samme vis bevare sin egen fred og samfunnsstruktur innad, slik Þorgeirr argumenterte.

“Og no tykkjer eg det er ráðeleg,” sa han, “at heller ikkje vi let dei ráða som er dei stridaste, men heller jamnar ut motsetnaden mellom dei, slik at báe partar fær noko av sitt fram, og lat oss ha ein lov og ein trudom. For det vil syna seg om vi slit sund lovsamnøytet, at då vil vi òg slita sund freden”

(*Íslendingabók*, kap. 7)

Det er et kjent faktum at de elementer som sendte de skandinaviske samfunn fra vikingtid og videre inn i middelalderen, var en vei mot institusjonalisering av samfunnsstrukturen. Her spiller de politiske aktører på de kulturelle elementer tilgjengelig for økt kontroll og ytterligere stadig makt enn tidligere. På Island er historien noe annerledes. Den underlige beretningen her om en nærmest problemløs kristning av det islandske samfunn, vitner nettopp om at kristningen *ikke* var en institusjonell endring av samfunnsstruktur. Enhver storbonde og gode ville fortsatt være det sentrale element på sin hjemmegård, i sitt mikrokosmos, og i sitt lokalsamfunn. Ingen sentralmakt ville kunne utfordre dette på det nåværende tidspunkt. Det fremheves, i *Íslendingabók* kap. 7, at tre skikker fra fortiden skulle vedvare, dette på tross av at de går på tvers av den nye kristne skikk. Konsumering av hestekjøtt, en velkjent såkalt hedensk skikk i hele den europeiske sammenheng, skulle fortsatt være akseptert. Dette var sannsynligvis mye på grunn av den sterke islandske tradisjon rundt dette, men også av økonomiske grunner og lokal ressurstilgjengelighet for befolkningen. Å blote i tråd med de eldre førkristne kultiske handlinger, skulle være tillatt, slik tittelen på dette kapittelet hentet fra *Íslendingabók* viser. Dette var godtatt, så lenge det skjedde i hemmelighet, vekk fra allmuens øye. I tillegg ble skikken om å sette ut uønskede barn i villmarken, opprettholdt. Dette svarer igjen til den potensielt vanskelige økonomiske situasjon for enkelte husholdningers begrensede tilgang til livsnødvendige ressurser (Kværness 1996, 80-81, 122-123). Ved å opprettholde disse skikker som ellers ville ha rokket meget ved menneskers dagligliv, kan vi her ane hvordan lovendringen generelt tilpasses til å bevare freden og velferd i tiden. Dette oppfatter jeg som det viktigste element ved hendelsene i 999/1000 AD; å bevare fred og den kjente tradisjon. Om disse tre skikker nevnt her er faktisk fungerende unntak i samtiden, vil for oss være vanskelig å garantere. Likevel viser materialet her elementer som fremhever en kontinuitet av tidligere tradisjoner og tankesett. Hestekjøttet og

blotet illustrerer her elementer av det kulturelle minnet fra den førkristne tid, som vedlikeholdes for å bevare den politiske og sosiale fred. Ari fróði's beretning gir oss essensen av kristningsmomentet som et ønske om å vedlikeholde det kjente norrøne tankesett. Den islandske politikk i samtiden, slik senere lovmateriale og sagalitteratur viser, kjennetegnes generelt på mange måter ved forsøk om å opprettholde nettopp fred og vennskap. Kristningen på Alltinget er dermed ikke et religiøst fenomen. Dette er et politisk vendepunkt for et samfunn med økende uro innad. Det er et kompromiss mellom sosiopolitiske aktører for å bevare sin ideologiske tradisjon. Religion, slik vi ser det i tråd med en institusjonell kirke, har lite med dette å gjøre. Mangelen på sentralt makt gjør kristningsprosessen på Island unik i den norrøne verden. Det tradisjonelle historiske skillet ved 999/1000AD. er dermed på mange måter feil. Det gir et ufullstendig bilde på et samfunn som så vidt har begynt å kjenne på sin overgangsprosess fra tradisjon og frem mot institusjon.

6.2.0 I TRADISJON TRO – TIDLIGSTE KIRKE SOM NYTT UTRYKK FOR GAMMEL IDÉ

Maktstrukturer og sosiopolitiske interaksjon på Island kjennetegnes på mange måter som lokale fenomener, ikke bare i den første landnåmstid, men også langt inn i middelalder. Særlig er dette da tydelig i nord, og innføringen av den institusjonelle kristne kirke spiller dermed på de samme strenger som folk alltid har gjort i den lokale maktkamp; på akkord med lokalsamfunnets sosiopolitiske situasjon i tiden. I nord ser vi kirker i det arkeologiske materialet allerede direkte i kontakt med hendelsen ved Alltinget i 999/1000 AD. Disse kirker er i direkte tilknytning til lokaliteter som viser kontinuitet gjerne helt fra landnåmstid. Likevel indikerer den politiske og sosiale situasjon og utvikling i Skagafjörður, at kirkebygget bærer med seg et annet symbolsk budskap på dette tidspunkt enn den nye skikk. De bekrefter isteden en videreføring av den etablerte gravkult. Det som skjedde ved Þingvellir sommeren 999/1000 AD. var at godene på Island måtte ta hensyn til enkelte nye aspekter ved sin skikk. De ble ledere for enkelte nye religiøse elementer. Religionens ideologiske funksjon i seg selv, endrer ikke karakter; kun noe av dens fysiske symbolske uttrykk. Å innføre en ny skikk på Island var et middel for å beholde på den gamle samfunnsstruktur, freden og ideologien. Det var en løsning på et økende politisk problem og juridisk uenighet. Det er dermed kun når vi ser ankomst av den kristne institusjonen ved etableringen av *staðir*, bispesetet Skálholt (1056 AD.) i sør og Hólar (1106 AD.) i nord at Island begynner sin religiøse kristning. Kristning er i denne sammenheng nettopp synonymt med innføring av institusjonell makt og ytterligere nasjonal samfunnsstruktur. Prosessen fra landnåmstid og frem mot 1100-tallet i Skagafjörður, illustrerer dette. Det finnes ingen

selvfølgelig håndfast sentralplass i Skagafjörður på høyde med Hólar, før 1106 AD. Det felles politiske samlingspunkt ved Hegrannessþing er det viktigste sentrale punkt for lokalsamfunnet, og i tradisjon tro er tingplassen her et symbolsk allemanseie; et felles møtested for likestilte politiske aktører og ikke kontrollert av en sentralmakt.

De sosiopolitiske strukturer fra landnám til kristningstid, maktutfoldelser og lokale tradisjoner på Island som helhet, gir ikke et ensartet bilde. Den tidlige kristne tid og de tidligste kirkebygg på Island er dermed på mange måter ikke illustrasjon på kristendommens ankomst til øya i vest. Dette er da heller et bevis på et samfunn som omfavner nye symbolske uttrykk i lys av sine lokale tradisjonelle tankesett. Hvilke guder og makter enhver bonde tilba hjemme på sin egen gård, er ikke av samfunnets interesse, og heller ikke kirkebyggets fokus og funksjon på dette tidspunkt. Det historiske kristningstidspunktet på Island, tradisjonelt knyttet til Alltinget i 999/1000 AD., bør dermed revurderes, slik jeg i denne avhandling har vist, i tråd med min tese. Ved de momenter fremhevet her, må den akademiske diskurs inkludere de aspekter som viser utviklingen av den islandske kirkes lokale funksjon. De islandske middelalderkirker ligger som en selvfølgelig tilknytning til enkeltgården, og jeg mener at dette er ingen tilfeldighet. Sentralplassens og storgårdens sosiale rolle og ideologiske uttrykk og sterke tradisjon, understøtter dette. Å reise kirke på 1000-tallet er en kompleks handling. I kirkebygget finner vi et nytt rituelt rom i tiden, som samtidig fungerer i tråd med en ideologisk tradisjon. Dette bygger på en arv gitt av de tidligste bosetterne på øya, lenge før kirkeinstitusjonens ankomst i nord.

7.0 LITTERATUR

7.1.0 PRIMÆRKILDER

Egils saga

1933: *Egils saga Skalla-Grimssonar*. Sigurður Nordal gaf út, Íslensk Fornrit II, hið Íslenska fornritafélag, Reykjavík

Grettis saga

2001: *Grettis Saga Ásmundarsonar. Bandamanna Saga. Odds þáttr Ófeigsonar*. Guðni Jónsson gaf út, Íslensk Fornrit VII, hið Íslenska fornritafélag, Reykjavík.

Grágás

2006: *Grágás, the Codex Regius of Grágás, with material from other manuscripts*, oversatt av A. Dennis, P. Foote, R. Perkins, University of Manitoba Press, Winnipeg.

Gulatingssloven

1952: *Gulatingsslovi*, oversatt av K. Robberstad, Norrøne bokverk nr 33, Samlaget, Oslo.

Íslendingabók

1963: Den Norrøne Litteraturen. Dikt og prosa : skaldekvæde, Íslendingboka, biskopssoger, religiøse prosatekster, lover, brev. Bind 6, Det Norske Samlaget, Oslo

Kristni saga

2006: *Íslendingabók. Kristni saga. The Book of the Icelanders. The story of the Conversion*. Oversatt, Siân Grønlie, Viking Society for Northern Research, University College London.

Landnámabók

1968: *Íslendingabók. Landnámabók*. Jakob Benediktsson gaf út, Íslensk Fornrit I, hið Íslenska fornritafélag, Reykjavík.

Sturlunga saga

1988: *Sturlunga saga. Árna saga biskups. Hrafn saga Sveinbjarnarsonar hin sérstaka*. Bind 1, Svart á Hvítu, Reykjavík.

1988: *Sturlunga saga. Árna saga biskups. Hrafn saga Sveinbjarnarsonar hin sérstaka*. Bind 2, Svart á Hvítu, Reykjavík.

7.2.0 SEKUNDÆRKILDER

Acre, J.

2000: "Imperial Funerals in the Later Roman Empire: Change and Continuity", i: (red: Janet L. Nelson & Frans Theuws) *Rituals of Power: From Late Antiquity to the Early Middle Ages*, ss.115-129, Brill, Leiden

Andrén, A.

2013: "The Significance of Places: The Christianization of Scandinavia From a Spatial Point of View", in: *World Archaeology*, 45:1, ss. 27-45

2002: *Plats och Praxis. studier av nordisk förkristen ritual*, i: (red: K. Jennbert, A. Andrén & C. Raudvere) *Vägar till Midgård 2*, Nordic Academic Press, Lund.

1997: *Mellan ting och text. En introduktion till de historiska arkeologierna*, Brutus Östlings Bokförlag Symposion, Stockholm/Stehag.

Assmann, J.

2011: "Introduction", i: *Cultural Memory and Early Civilization: Writing, Remembrance, and Political Imagination*, Cambridge University Press, ss. 1–11.

- Bauer, E. M.
2008: "Power and Piety: Church Topography and Episcopal Influence in Northern Iceland 1106-1318 A.D.", Masteroppgave, IAKH, Universitetet i Oslo.
- Benedikt Eypórson
2005a: "History of the Icelandic Church, 1000-1300. Status of Research", i: (red: Helgi Þorláksson) *Church Centers. Church Centers in Iceland from the 11th to the 13th Century and their Parallels in Other Countries*, Reykholt, Snorrastofa, Cultural and Medieval Centre, ss. 19-70.
2005b: "Reykholt and Church Centres", i: (red: Helgi Þorláksson) *Church Centers. Church Centers in Iceland from the 11th to the 13th Century and their Parallels in Other Countries*, Reykholt, Snorrastofa, Cultural and Medieval Centre, ss. 105-116.
- Beuermann, I.
2011: "The Long Adaptation of Pagan and Christian Ideologies of Rulership" i: (red: G. Steinsland, Jón Viðar Sigurðsson, J. E. Rekdal, I. Beuermann) *Ideology and Power in the Viking and Middle Ages: Scandinavia, Iceland, Ireland, Orkney and the Faeroes*, Leiden.
- Bill, J. & Daly, A.
2012: "The Plundering of the Ship Graves from Oseberg and Gokstad: an Example of Power Politics?", i: *Antiquity* 86, 2012, ss. 808-824.
- Bourdieu, P.
1977: *Outline of a Theory of Practice*, transl. Richard Nice, Cambridge University Press.
- Brendalsmo, J.
2001: *Kirkebygg og kirkebyggere. Byggherrer I Trønderlag, ca. 1000-1600*, avhandling (dr.philos), Universitetet I Tromsø.
- Brink, S.
2004: "Mytologiska rum och eskatologiska föreställningar i det vikingatida Norden", i: Raudvere, C., Andrén, A og Jennbert, K. (red.): *Ordning mot kaos. Studier av nordisk förkristen kosmologi. Vägar till Midgård*, vol. 4. Nordic Academic Press. Lund, ss.291 – 316.
- Byock, J., Walker P, Jon Erlandson, Holck, P. Zorl, D., Magnús Guðmundsson, Mark, T.
2005: "A Viking-Age Valley in Iceland: The Mosfell Archaeological Project", i: *Medieval Archaeology. Journal of The Society For Medieval Archaeology* vol. XLIX, Maney.
- Callow, C
2006: "Reconstructing the past in medieval Iceland", i: (red. Crick, J., Cubitt, C., Fouracre, P., Hammerow, H., Hamilton, S., Innes, M., Sennis, A., Shanzer, D.) *Early Medieval Europe*, Vol 14, nr. 3, Blackwell Publishing
- DeMarrais, E., Castillo, L. J., Reale, T.
1996: "Ideology, Materialization, and Power Strategies", i: *Current Anthropology*, vol. 27, 1.
- Fabech, C.
1991: "Samfundsorganisation , religiøse ceremonier og regional variation", i: *Samfundsorganisation og regional variation: Norden i romersk jernalder og folkevandringstid* (red. Fabech, C. og Ringtved, J.), Aarhus Universitetsforlag, ss. 283-303.
2006: "Centrality in Old Norse Mental Landscapes", i: Andrén, A., Jennbert, K., Raudvere, C.: "Old Norse Religion in Long-Term Perspectives: Origins, Changes and Interactions. An International Conference in Lund, Sweden, June 3-7, 2004, 2006, Nordic Academic Press, Lund: ss. 26-32.

- Guðmundur St. Sigurðarson, Sigríður Sigurðardóttir, Bryndís Zoëga, Guðný Zoëga
2006: Fornleifaskrá Reynistaðar. Byggðasafn Skagfirðinga Rannsóknaskýrslur 49, Skagafjörður.
- Guðrún Sveinbjarnardóttir
1992: *Farm Abandonment in Medieval and Post-medieval Iceland: an Interdisciplinary Study*, Oxbow Books: Oxford.
- Gunnell, T.
2001: "Hof, Halls, Goðar and Dwarves: An Examination of the Ritual Space in the Pagan Icelandic Hall", *Cosmos* 17, ss. 3-36.
- Hall, R.
2007: *Exploring the World of the Vikings*, Thames & Hudson, London.
- Hastrup, K.
1990: *Island of Anthropology. Studies in past and present Iceland*. Odense University Press.
- Hedeager, L.
2002. "Scandinavian 'Central Places' in a Cosmological Setting" i: (red. L. Larsson & B. Hårdh) *Central Places in the Migration and Merovingian Periods*, ss. 3-18, Almqvist & Wiksell
- Helgi Þorláksson
2005: "Introduction" i: (red: Helgi Þorláksson) *Church Centers. Church Centers in Iceland from the 11th to the 13th Century and their Parallels in Other Countries*, Reykholt, Snorrastofa, Cultural and Medieval Centre, ss. 5-16.
- Hermann, P.
2010. "Founding Narratives and the Representation of Memory in Saga Literature." *Arv: Nordic Yearbook of Folklore* 66, s. 69–87.
2009. "Concepts of Memory and Approaches to the Past in Medieval Icelandic Literature." *Scandinavian Studies* 81, 3, ss. 287–308.
- Hjalti Hugasson
2000: *Kristni á Íslandi I. Frumkristni og upphaf kirkju*, Reykjavík, Alþingi.
- Innes, M.
1998: 'Memory, Orality and Literacy in an Early Medieval Society', *Past and Present* 158, 1, ss. 3–36.
- Johnson, M. H.
1989: "Concepts of Agency in Archaeological Interpretation", *Journal of Anthropological Archaeology*, 8, ss. 189-211.
- Jónas Kristjánsson
2007: *Eddas and Sagas. Iceland's Medieval Literature*. Hið íslenska bókmennafélag, Reykjavík.
- Jón Hnefill Aðalsteinsson
1999: *Under the Cloak. A Pagan Ritual Turning Point in the Conversion of Iceland*, Háskólaútgáfan, Félagsvísindastofnun, Reykjavík.
- Jón Viðar Sigurðsson
2011: "Kings, Earls and Chieftains. Rulers In Norway, Orkney and Iceland c. 900–1300" i: (red: G. Steinsland, Jón Viðar Sigurðsson, J. E. Rekdal, I. Beuermann) *Ideology and Power in the Viking and Middle Ages: Scandinavia, Iceland, Ireland, Orkney and the Faeroes*, Leiden.
2010: *Den Vennlige Vikingen. Vennskapets makt i Norge og på Island ca. 900-1300*, Pax Forlag AS, Oslo.

- 2008: *Det Norrøne Samfunnet. Vikingen, Kongen, Erkebiskopen og Bonden*. Pax Forlag A/S, Oslo
- 2005: "Høvdingene, storkirkene og den litterære aktiviteten på Island fram til ca. 1300." *Den kirkehistoriske utfordring*. red: S. Imsen, Trondheim, s.181-196.
- 2003: *Kristninga i Norden, 750-1200*. Samlaget, Fagernes.
- 2000: "Gårds- og kirkestruktur på Island fram til ca. 1200", HIKUIN nr. 27, Høbjerg, ss. 43-56.
- 1993: *Goder og Maktforhold på Island i Fristatstiden*, PhD avhandling, Historisk Institutt, Universitetet i Bergen.
- Kværness, G.
- 1996: *Blote kan ein gjere om det berre skjer i løynd : kristenrettane i Gulatingslova og Grágás og forholdet mellom dei*, KULTSs skriftserie 65, Norsk Forskningsråd, Oslo.
- Lease, G.
- 2000: "Ideology", i: (red: W. Braun og R. T. McCutcheon) *Guide to the study of Religion*, Cassell, London.
- Lucas, G.
- 2009: *Hofstaðir. Excavations of a Viking Age Feasting Hall in North-Eastern Iceland*, Institute of Archaeology Monograph Series 1, Fornleifastofnun Íslands, Reykjavík.
- Lund, J.
- 2009: *Åsted og vadedsted. Deponeringer, gjenstandsbiografier og rumlig strukturering som kilde til vikingtidens kognitive landskaber*, Acta Humaniora.
- Magnús Stefánsson
- 2000: *Staðir og staðamál. Studier i islandske egenkirkelige og beneficialrettslige forhold i middelalderen I*, Skrifter, Historisk institutt i Bergen.
- Mann, M.
- 1986 *The sources of social power. Volume 1: A history of power from the beginning to A.D. 1760*, Cambridge University Press, Cambridge.
- McGovern, T., Vésteinsson, O., Friðriksson, A., Church, M., Lawson, I., Simpson, I., Einarsson, A., Dugmore, A., Cook, G., Perdikaris, S., Edwards, K. J., Thomson, A. M., W. Adderly, W.P., Newton, A., Lucas, G., Edvardsson, R., Aldred, O., Dunbar, E.
- 2007: "Landscapes of Settlement in Northern Iceland: Historical Ecology of Human Impact and Climate Fluctuation on the Millennial Scale", *American Anthropologist*, 109, 1, ss. 27–51.
- McNicol, J.
- 1997: *Plassering av de første kirkene i Norge i forhold til de hedenske kultstedene*, KULTs skriftserie nr. 98, Norges Forskningsråd, Oslo.
- Meulengracht Sørensen, P.
- 2003: "The Hall in Norse Literature", i: (red: Munch, G. S., Johansen, O. S., Roesdahl, E.) *Borg in Lofoten, A Chieftain's farm on North Norway*, Arkeologisk Skriftserie 1, Tapir Academic Press, Trondheim.
- Moreland, M.
- 2001: *Archaeology and Text*, Duckworth, London
- Munch, G. S., Johansen, O. S., & Roesdahl, E.
- 2003: *Borg in Lofoten. A Chieftain's Farm in North Norway*, Arkeologisk skriftserie, vol 1, Bøstad, Lofotr - Vikingmuséet på Borg.
- Nees, L.
- 2002: *Early Medieval Art*, Oxford University Press, Oxford.

- Nelson, J. L.
2000: "Carolingian Royal Funerals" i: (red: Nelson, J.L. & Theuws, F.) *Rituals of Power: From Late Antiquity to the Early Middle Ages*, ss.131-184, Brill, Leiden.
- Olsen, O.
1966: "Hov, hørg og kirke: Historiske og arkæologiske vikingetidsstudier". i: *Aarbøger for nordisk Oldkyndighed og Historie*: ss. 1-307.
- Orri Vésteinsson, McGovern, T., Keller, C.
2002: "Enduring Impacts: Social and Environmental Aspects of Viking Age Settlement in Iceland and Greenland", i: *Archaeologia Islandica*, 2, ss. 1-26.
- Orri Vesteinsson
2006: "Central Areas in Iceland", i: (red. J. Arneborg & B. Grønnow) *Dynamics of Northern Societies. Proceedings of the SILA/NABO conference on Arctic and North Atlantic Archaeology, Copenhagen, May 10th-14th, 2004*, (Publications of the National Museum. Studies in Archaeology and History 10), København, ss. 307-322.
2005: "The Formative Phase of the Icelandic Church 1000-1300" i: (red: Helgi Þorláksson) *Church Centers. Church Centers in Iceland from the 11th to the 13th Century and their Parallels in Other Countries*, Reykholt, Snorrastofa, Cultural and Medieval Centre, ss. 71-84.
2000: *The Christianization of Iceland: Priest, Power and Social Change 1000-1300*, Oxford University Press.
1998: "Patterns of Settlement in Iceland: a study in Prehistory", i: *Saga Book of the Viking Society for Northern Research*, XXV, ss. 1 – 29.
- Price, N.
2008: "Dying and the dead: Viking Age Mortuary Behaviour", i: (red. S. Brink & N. Price) *The Viking World*, Routledge, Oxon.
- Ragnheiður Traustadóttir og G. Zöega
2007: "Keldudalur. A Central Place in Pagan and Christian times in Iceland", i: (red. U Fransson et al.) *Culturalinteraction between east and west. Archaeology, artefacts and human contacts in northern Europe during the pre- and early history*, Stockholm.
- Roberts, H.
1998: "Neðri-Ás í Hjaltadal. Framvinduskýrsla. Preliminary Excavation Report", Fornleifastofnun Íslands, FS058-98172, Reykjavík.
- Schjødt, J. P.
2009: "Diversity and its consequences for the study of Old Norse Religion. What is it we are trying to reconstruct?" i: (red: Slupecki, L. P. & Morawiec, J.) *Between Paganism and Christianity in the North*, Rzeszów.
- Skre, D.
1998: "Tverrfagelighet i bosteningshistorisk forskning. Gleder og besværligheter", *Collegium Medievale* 1998, ss. 33-47.
1997: "Haug og grav. Hva betyr gravhaugene?", i: (red: A. Christensson, E. Mundal og I. Øye) *Middelalderens symboler*, ss. 37-49, Senter for europeiske kulturstudier, Bergen.
- Steinsland, G.
2005: *Norrøn Religion. Myter, riter og samfunn*, Pax Forlag AS, Oslo.
2000: *Den Hellige Kongen. Om religion og herskermakt fra vikingtid til middelalder*, Pax Forlag A/S, Oslo.
1991: *Det Hellige Bryllup og Norrøn Kongeideologi*, Solum Forlag, Oslo.

- Ström, F.
1981: "Poetry as an Instrument of Propaganda. Jarl Hákon and his poets", *Speculum norroenum*, festskr. Turville-Petre, 440 – 458, London.
- Sundqvist, O.
2011: "An Arena for Higher Powers. Cult Buildings and Rulers in the Late Iron Age and the Early Medieval Period in the Mälars Region" i: (red: G. Steinsland, Jón Viðar Sigurðsson, J. E. Rekdal, I. Beuermann) *Ideology and Power in the Viking and Middle Ages: Scandinavia, Iceland, Ireland, Orkney and the Faeroes*, Leiden.
2005: "Aspects of rulership ideology in Early Scandinavia – with particular references to the skaldic poem Ynglingatal" i: *Das frūmittelalterliche Königtum - RGA-E Band 49*, Berlin.
2002: "Freyr's offspring. Rulers and religion in ancient Svea society.", *Historia Religionum* 21, Uppsala Universitet.
- Syrstad Andås, M.
2007: "Art and ritual in the liminal zone", i: (red: Syrstad Andås, M., Ekroll, Ø., Haug, A., Petersen, N. H) *The Medieval Cathedral of Trondheim. Architectural and Ritual Constructions in their European Context*, Ritus et Artes. Traditions and Transformations 3. Brepols, Turnhout, ss. 47–126.
- Tulinius, T. H.
2009: "Pierre Bourdieu and Snorri Sturluson. Chieftains, Sociology and the Development of Literature in Medieval Iceland?" i: (red: J. G. Jørgensen) *Snorres Edda i europeisk og islandsk kultur*, Snorrastofa V, Snorrastofas publications.
- Turner, V. W.
1971: "An Anthropological Approach to the Icelandic Saga", i: (red: T. O. Beiderlman) *The Translation of Culture. Essays to E.E. Evans-Pritchard*, Tavistock Publications, London.
- Vikingur, S.
1970: *Getið í eyður sögunnar*, Reykjavík.
- Williams, H. M. R.
1999: "Placing the Dead: Investigating the Location of Wealthy Barrow Burials in Seventh-Century England", i: (red: M. Rundkvist) *Grave Matters: Eight Studies of First Millennium A.D. Burials in Crimea, England and Southern Scandinavia*, British Archaeological Reports, British Series 781, ss. 57-86, Oxford.
- Zachrisson, T.
2004: "Hynevadsfallet och den kulturtella mångfalden: Om depositioner i strömmande vatten i Södermanlands län", i: (red: A. Åkerlund), *Kulturell mångfald i Södermanland*, länsstyrelsen i Södermanlands län, ss. 18-33.
- Zöega, G. og Guðmundur St. Sigurðarson
2010: "Skagfirska kirkjurannsóknin" i: *Árbók Hins íslenska fornleifafélags*.